الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة -

كلية أصول الدين

قسم: العقيدة و مقارنة الأديان

تخصص : مقارنة الأديان

الرقم التسلسلي :

رقم التسجيل :

التدين و مشكلة الإلحاد المعاصر

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه بقسم العقيدةو مقارنة الأديانتخصص: مقارنة الأديان

إعداد الطالب :

- ياسين حامي

إشراف الأستاذ الدكتور :

* لمير طيبات

<u>لجنة المناقشة</u>

الاسم و اللقب	الرتبة العلمية	الصفة	الجامعة الاصلية
– د/كمال معزي	أستاذ محاضر(أ)	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة–
– أ.د/لمير طيبات	أستاذ التعليم العالي	مشرفا	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة–
– د/فاتح حليمي	أستاذ محاضر(أ)	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة–
– أ.د/السعيد رحماني	أستاذ التعليم العالي	عضوا	جامعة الخروبة – الجزائر–
– د / نعيمة إدريس	أستاذ محاضر(أ)	عضوا	المدرسة العليا للأساتذة – قسنطينة –
– أ.د /موسى معيرش	أستاذ التعليم العالي	عضوا	جامعة عباس لغرور – خنشلة –

السنة الجامعية : 2016/ 2017

المقدمة

ارتبط التدين بالإنسان منذ بداية وجوده ، و بينت الأديان السماوية أن تدين الإنسان مترابط مع خلق آدم أبو البشرية ، و بينت أبحاث التاريخ القديم أن البشرية عرفت التدين منذ العصور المغرقة في القدم كما تدل على ذلك الآثار التي تركتها الشعوب على مر العصور ، هذه الآثار التي تبين اعتقاد الإنسان بالحياة بعد الموت و بالتأليه الذي يأخذ أشكالا متعددة بدءا من التوحيد و وصولا إلى أشكال التعدد و الشرك المختلفة ، و بعد ظهور اليهودية برز الدور المهم للكتب السماوية ، و قد ارتبطت الديانة اليهودية بالعرق اليهودي و ازداد هذا الارتباط ليصل إلى درجة تقديس العرق ، و تأثرت ديانة اليهود بأديان الوثنيين ، و كذا بالفلسفة الأفلوطينية ، و حين ظهرت المسيحية بدأت كدعوة إصلاحية لليهودية ثم امتزجت بالوثنية و بالفلسفات اليونانية و الرومانية ، و تغلب هذا المزيج المسيحي الروماني على الوثنية و استمر التناغم بين الفلسفة اليونانية و اللاهوت المسيحي ليتجلى في اللاهوت المدرسي ، لكن هذا الانسجام كان يحمل في طياته بذور الصراع الفكري الذي سيظهر في عصر النهضة الأوربية و يستمر لقرون ، و عند ظهور الإسلام نجد أن العقل البشري قد تلقى معارف و مناهج جديدة حررته من أسر الخرافة ، و استمد المسلمون من التراث الفلسفي اليوناني ، و حاولوا التوفيق بينه و بين الديانة الإسلامية ، و ظهرت خلافات بين الفرق الإسلامية و لكنها لم تكن بالحدة التي عرفتها الديانة المسيحية ، و في مقابل مسار الديانات السماوية ظهر توجه إلحادي منذ العصر الحديث الذي بدأ مع شك ديكارت ثم تفاقم مع المذاهب الإنسانية و حاول تثبيت أركانه بفكر عصر الأنوار ، ثم تطاول على الأديان محاولا إلغاءها بعلماوية القرن التاسع عشر ، ثم رجع إلى نفسه حائرا بعد أن استقرت له الأوضاع في القرن العشرين .

ولمعالجة ظاهرة الإلحاد أهمية بالغة ، و تنبع هذه الأهمية من عدة أسس ، من أهمها أن ظاهرة الإلحاد قد شغلت الفكر البشري منذ قرون و تنازعت حولها الآراء ، فتسليط أضواء البحث العلمي عليها يعد ضرورة واقعية ، كما أن التعمق في فهم دوافع و أسس الإلحاد و المراحل التي مر بها يساعد على فهم الأفكار المعاصرة التي كانت نتيجة للصراع بين الأديان و الإلحاد ، مما يمكن من معالجة الإشكالات الجديدة التي عرفها الفكر الإنساني معالجة واقعية مبنية على أسس علمية واضحة ، كما أن المتدين الذي يبني دينه على الاعتقاد القلبي و العقلي الراسخ تستثير اهتمامه التوجهات العامة الملحدة التي تطبع الفكر

المعاصر ، و لا يغفل عن هذا الأمر الواقعي لينعزل في إشكالات تاريخية لم تعد لها أثار واقعية أو عملية ، فالإلحاد ظاهرة واقعية لها أثارها النظرية و العملية في توجيه التفكير و السلوك المعاصر ، و يمتد تأثير الإلحاد ليصل حتى عند أكثر المتدينين من الناحية الاعتقادية، فقد نجد آثارا للإلحاد العملي في سلوكهم العملي ،و نحن المسلمين الذين نعتنق الإسلام عن قناعة عقائدية و عملية مطالبون بفهم ظاهرة الإلحاد فهما عميقا لنستطيع تبليغ و إقناع العقل المعاصر بالدين الإسلامي ، و لنعالج إشكاليات الفكر المعاصر معالجة علمية واقعية مقنعة .

و يسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف الذاتية و الموضوعية ، فمن الأهداف و الدوافع الذاتية تطوير المكتسبات المعرفية للباحث في مجال مقارنة الأديان ، و ربطها بالإشكالات و الأطروحات العلمية المعاصرة المتعلقة بالتدين و بالإلحاد ، و كذا الوصول إلى إجابات مقنعة للأسئلة الملحة التي فرضها الإلحاد المعاصر على المتدينين بحكم التوجه العلني و الضمني الملحد للثقافة المعاصرة ، و هذا ما يدفع الباحث في العقائد و الأديان إلى الاهتمام بظاهرة الإلحاد و عدم إهمالها و عدم الاكتفاء بمعالجة الخلافات العقائدية التي ظهرت بين الفرق الإسلامية ، و عدم الاكتفاء كذلك بدراسة الخلافات العقائدية بين المسلمين و بين المتدينين من غير المسلمين ، و من الأهداف الموضوعية تسليط الضوء على ظاهرة الإلحاد و تتبع سيرها التاريخي و مراحل تطورها و التعمق في وصف أشكالها و مظاهرها و أسبابها الداخلية و الخارجية ، و تخليص النظرة العلمية لظاهرة الإلحاد من المعالجات الجزئية أو الإديولوجية أو العاطفية العابرة التي قد تظهر عند الملاحدة كما قد تظهر عند المتدينين ، و الغرض من ذلك هو الوصول إلى تشخيص علمي واقعي رزين لظاهرة الإلحاد و هذا ما يمكن أن يساعد في الجهود المعاصرة التي تسعى إلى تجديد علم الكلام و العقائد ، و تكمن هذه المساعدة في توضيح ظاهرة الإلحاد توضيحا بينا يساعد الذين يسعون إلى علاجها ، و يسعون إلى استلهام القرآن الكريم في معالجتهم للواقع المعاصر .

و تعد إشكالية الإلحاد من أكبر الإشكاليات في تاريخ الفكر البشري الحديث و المعاصر ، و قد استمر الصراع بين الملاحدة و المتدينين لقرون ، و تطورت أشكال الصراع خلال هذه الفترة بين الجدل العلمي و العقلي و الفكري و بين الاضطهاد و الإكراه ، و تطورت في نفس السياق أشكال الإلحاد و أشكال التدين ، و قد كان الدين مسيطرا على الفكر البشري في التاريخ القديم ، و لم يظهر

الإلحاد في التاريخ القديم إلا في شكل نزعات فردية ثائرة ، أو تصورات بسيطة لطبيعة المادة و الكون ، و مع بدايات التاريخ الحديث ظهر تيار مناوئ للديانة المسيحية ، و وقعت صراعات طويلة بين المسيحية و بين الملاحدة ، و كانت الغلبة في النهاية للإلحاد ، و قد حاول الملاحدة في القرن التاسع عشر القضاء على الأديان و نشر العلوم التجريبية و الوضعية بدلا عنها ، ثم تجاوز الإلحاد في القرن العشرين النزعة العلومية و توجه نحو العدمية ، و ترك للأديان هامشا للتحرك في الإطار العام للإلحاد ، و يثير المسار التاريخي للإلحاد عدة أسئلة بدءا بالتساؤل عن سبب ظهوره هل كان نتيجة لسلوكيات بعض المتدينين؟ أم أنه بسبب التطورات الفكرية و العقلية للحضارة الإنسانية و التي أدت إلى تجاوز العقل البشري للخرافات و الأساطير كأسطورة التجسد و موت الإله في المسيحية ؟ ، وعن أصول الإلحاد في التاريخ القديم يثار التساؤل حول مدى إمكانية تعبير النزعات الفردية أو المادية عن جذور الإلحاد ، وتثير العلاقة الجدلية بين المسيحية و الإلحاد منذ العصر الحديث عدة أسئلة حول نتائج الصراع بين العلماء و اللاهوتيين ، و هل الإلحاد المعاصر مرتبط في بداياته بهذا الصراع ؟ كما تثار الأسئلة حول المراحل التي مر بها الإلحاد الحديث كمرحلة المفكرين الأحرار أو مرحلة الدين الطبيعي ، كما أن الإلحاد المعاصر يثير عدة تساؤلات بدءا بالتساؤل عن الصبغة العلومية و الوضعية لإلحاد القرن التاسع عشر ، ثم الصيغة التشاؤمية العدمية لإلحاد القرن العشرين و التوجهات التي تمثل هذه التشاؤمية و هل ظهرت هذه التشاؤمية بسبب خيبة أمل في الإلحاد الميتافيزيقي ؟ أم أنها محاولة من الملاحدة لتصحيح مسارهم ، كما تثار الأسئلة عن عودة الأديان في القرن العشرين ، فهل تشكل هذه العودة ظاهرة عامة أم أن العودة تنحصر في مظاهر لا تخرج عن الإطار العام لعصر الإلحاد ؟

و للإجابة عن الأسئلة التي تطرحها إشكالية الإلحاد . يفترض الباحث أن ظاهرة الإلحاد ليست لها جذور في التاريخ القديم و أن النزعات الفردية و المادية القديمة لا يمكن عدها أسسا تاريخية للإلحاد المعاصر ، كما نفترض أن ظاهرة الإلحاد مرتبطة بالموروث الفكري و الديني للديانة المسيحية ، كما نفترض أن الإلحاد الحديث نتج عن الصراع بين الشق الكتابي و الشق الفلسفي اليوناني في المسيحية ، كما نفترض أن الإلحاد قد بلغ أوجه في القرن التاسع عشر مع النزعة الوضعية و العلومية ، و أن مد النزعة الإلحادية الميتافيزيقية بدأ في التراجع في القرن العشرين تاركا المجال للنزعات العدمية و التشاؤمية و لظاهرة عودة الأديان .

و للتحقق من هذه الفرضيات فقد تم الاعتماد على المنهج الوصفي في تتبع ظاهرة الإلحاد في مراحلها المتعاقبة بدءا من التاريخ القديم و حتى الإلحاد المعاصر ،كما تم اعتماد المنهج الاستقرائي و الذي من خصائصه الانطلاق من الجزئيات للوصول إلى الكليات ، فتم تتبع جزئيات مظاهر الإلحاد على مر العصور بغرض الوصول إلى نظرة عامة حول هذه الظاهرة ،كما تم استخدام المنهج التحليلي بمراحله التفسيرية و النقدية و الاستنباطية في مواطن البحث التي احتاجت إلى هذا المنهج .

و لتطبيق المنهجين الوصفي و الاستقرائي استدعى ذلك تقسيم هذا البحث إلى خمسة فصول ، تم في الفصل الأول ضبط تعاريف الدين و تعاريف الإلحاد ، وبيان منابعهما في التاريخ القديم و ذكر النظريات التي أثيرت حول هذه المسالة ، و خصص الفصل الثاني لبحث الجذور التاريخية للصراع بين الدين الإلحاد في الأديان الكبرى بدءا بديانات الحضارات البابلية و المصرية ثم أديان الهند ،كما تم تتبع جدلية العلاقة بين الديانة اليهودية و بين الإلحاد من البدايات و إلى العصر الحديث ، و تم تتبع بدايات الإلحاد في الحضارة الإغريقية الرومانية و في المسيحية إلى العصر الوسيط ، و خصص مبحث للصراع بين الدين و الإلحاد في الحضارة الإسلامية بدءا بالنقاشات الفكرية و العقائدية و نزعات الزندقة و المجون و وصولا إلى انتقال الإلحاد الغربي إلى العالم الإسلامي منذ عصر النهضة العربية ، ثم خصص الفصل الثالث لمراحل الإلحاد بدءا بإلحاد عصر النهضة الأوربية في القرن السادس عصر ، ثم إلحاد الشكاك و المفكرين الأحرار و في المبحث الثالث تم التطرق لإلحاد القرن الثامن عشر و النزعات المادية و الردود اللاهوتية في هذه المرحلة ثم إلحاد عصر الأنوار و توجهاته الطبيعية و المادية ، و خصص الفصل الرابع لإلحاد القرن التاسع عشر بدءا بأزمة الرومانسية ثم النزعات الوضعية و التجريبية و التطورية وصولا إلى الأزمة الفكرية في نهاية القرن التاسع عشر ، و قد خصص الفصل الخامس لإلحاد القرن العشرين بدءا بالمذاهب التي ظهرت في النصف الأول من هذا القرن كالبراجماتية و الظواهرية ، و وصولا إلى المذاهب التي انتشرت في النصف الثاني من القرن العشرين كالوجودية و توجهات ما بعد الحداثة ،كما تم التطرق إلى النتائج النظرية و الفلسفية لعلمي الفيزياء و البيولوجيا على الفكر المعاصر ليختتم البحث بالإشارة إلى النقاشات التي تثار حول مسألة عودة الأديان .

و قد استدعى تتبع ظاهرة الإلحاد معالجة كمية كبيرة من المصادر و المراجع العربية، و الأجنبية المترجمة إلى العربية و كذا في اللغتين الفرنسية و الإنجليزية ، و لم يذكر من هذه المراجع في الفهرس المخصص لها إلا التي وردت الإحالة أو التوجيه إليها في الرسالة و ذلك تجنبا للإطالة ، و الملاحظ أن كثرة هذه المراجع لا تدل على استهلاك دراسة ظاهرة الإلحاد بل تدل على تشعب هذه الظاهرة التي طالت مختلف مناحي الثقافة الإنسانية الحديثة و المعاصرة ، كما أن من أسباب هذا التشعب استمرار تشكل ظاهرة الإلحاد خلال عدة قرون اختلفت فيها أفكار الملاحدة و نظرياتهم ، لذا نجد أن مصادر و مراجع البحث تمس مختلف فروع العلوم الإنسانية كالفلسفة و علم الاجتماع و التاريخ و الآداب و الفنون ،كما تمس بعض النواحي النظرية للعلوم التجريبية كالبيولوجيا و الفيزياء ، التي نمت تصوراتها العامة في ظل الصراع بين المتدينين و الملاحدة ، كما أن استمداد المادة العلمية من هذه المراجع يتطلب جهدا و عنتا ، و من أسباب هذا العنت أن أغلب المراجع تتعامل مع تشكلات ظاهرة الإلحاد كتحولات طبيعية عادية ، و لا تشير إلى البواعث و الخلفيات الإلحادية إلا نادرا ، مما يستدعي جهدا مضاعفا لتتبع ظاهرة الإلحاد و بيان تشكلاتها و تشعباتها الثقافية وخلفياتها و دوافعها الحقيقية التي تكمن وراء مظاهرها .

و مما يزيد من صعوبة التعامل مع المصادر و المراجع ، عدم توفر دراسات سابقة شاملة لظاهرة الإلحاد ، و هذا باستثناء بعض الكتب التي قام مؤلفوها بمعالجة الإلحاد بصورة عامة مع ملاحظة الطابع العام لعدم التعمق في المعالجة ، و إن تفاوتت هذه الكتابات في درجات تعمقها ، من أمثلة هذه الكتابات كتاب العالم الهندي محمد تقي الأميني المعنون بعصر الإلحاد خلفيته التاريخية و بداية نهايته ، ترجمة مقتدى حسن ياسين و طبع دار الصحوة ، و الملاحظ على هذا الكتاب عدم التركيز على التفاصيل التي تركها المؤلف معتمدا على تكثيف اللغة ، محاولا رسم المعالم العامة لتحولات ظاهرة الإلحاد بما يتناسب و حجم الدراسة ، و تتجه أغلب الكتابات حول الإلحاد باللغة العربية اتجاها نقديا يسعى للدفاع عن الدين الإسلامي و الوقوف في وجه التيارات الملحدة ، من أمثلة هذا التوجه كتاب عبد الرحمان حبنكة الميداني المعنون بصراع مع الملاحدة حتى العظم ، و قد رد فيه صاحبه على الشبهات الإلحادية التي أثارها صادق جلال العظم في كتابه نقد الفكر الديني ، و في نفس الاتجاه الدفاعي نجد كتابات عديدة ككتاب يحي فرغل المعنون بالفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية ، و كتاب رحلتي من الشك إلى اليقين لمصطفى محمود ، و كتاب وحيد الدين خان الدين في مواجهة العلم ، كما نجد كتابات تحاول نشر الإلحاد

كالكتابات التي تنشرها دار الطليعة في لبنان ، و في الكتابات الغربية حول الإلحاد تواجهنا نفس مشكلة غياب المصادر الشاملة حول ظاهرة الإلحاد ، فنجد كتابات للمتدينين يحاولون من خلالها التموقع في المجتمعات المعاصرة التي فقدت الثقة في كل شيء و حتى في العلم و الإلحاد ، كما نجد كتابات إلحادية تحذر من الأديان و من العقائد و تنبه على خطورة رجوعها على الحريات و على المكتسبات الإنسانية مثل الكتابات التالية

Philippe Poitou , L'Athéisme : La spiritualité de la raison (L'Harmattan, 2008)

Jean-Yves Méreau , Debout les athées de la terre ! Pour une place légale de l'athéisme . (Editions L'Harmattan , 2013)

Sonia Huwart , L'athéisme sagesse sans dieu (Editions La Pensée, Montréal, 2010)

و يقل عدد الدراسات الغربية الشاملة حول ظاهرة الإلحاد في مقابل كثرة الدراسات الجزئية ، و من أبرز الدراسات الشاملة كتاب :

Georges Minois , Histoire de l'athéisme (Fayard, 1998)

هذا الكتاب الذي اعتبره موقع الملاحدة الفرنسيين atheisme. Free . fr

من أندر الكتب التي تدرس ظاهرة الإلحاد ، و قد حاول مؤلفه تتبع تاريخ الملاحدة منذ القديم و لكن ما لاحظته على هذا الكتاب هو ترك التعمق في تحليل الأسباب و النتائج و الاكتفاء بالإشارات العابرة ليختتمه صاحبه بنظرة تشاؤمية لم يتنبأ فيها حول مصير القرن الواحد و العشرين إن كان دينيا أو ملحدا بل تساءل إن كان سيكون للإنسان مستقبل ، كما نجد لنفس المؤلف قاموسا للملاحدة و الشكاك و اللاأدريين .

و قد حاول الباحث الجمع بين ما تفرق في هذه المصادر و المراجع للخروج بصورة شاملة ترسم المراحل التي مر بها الصراع بين الدين و العلم ، وصولا إلى الإلحاد المعاصر مع تحليل الأسباب و النتائج و الآثار ، و هذا لتحقيق مجاوزة النظرة التجزيئية أو التبسيطية لظاهرة الإلحاد .

و قد واجه الباحث جملة من المصاعب في إنجاز هذا البحث ، من أهمها تشعب ظاهرة الإلحاد و مرورها بمراحل امتدت لقرون ظهرت خلالها نظريات و تصورات كانت لها أسبابها و نتائجها ، فرسم صورة شاملة لظاهرة الإلحاد يتطلب جهدا مضنيا للتمكن من رصد تحولات ظاهرة الإلحاد دون السير مع الظواهر الخارجية التي لا تفيد البحث بل تضخم حجمه و تخرجه عن خط سيره ، كما أن ظاهرة الإلحاد قد أصابت جل الثقافة الإنسانية الحديثة و المعاصرة و أصبحت موجها رئيسيا لهذه الثقافة فاستخلاص معالم هذه الظاهرة و بيان أوجهها و أسبابها و نتائجها عمل فيه مشقة كبيرة لأنه يتطلب معالجة كم ضخم من المصادر و المراجع ، كما أن غياب الدراسات العميقة الشاملة لظاهرة الإلحاد يفاقم من هذه الصعوبة ،و رغم هذه الصعوبات فقد حاول الباحث مضاعفة الجهود لمجاوزتها قدر المستطاع ، و الخروج بصورة عامة حول ظاهرة الإلحاد مع تحليل الأسباب و النتائج .

– الفصل الأول: تعريف التدين و الإلحاد و جذورهما .

- المبحث الأول : مفاهيم التدين و الإلحاد .

1 – المطلب الأول : تعريف التدين :

أ – الفرع الأول : تعريف التدين لغة:

1- التدين في اللغة العربية :

يمكن إرجاع معاني الدين في لغة العرب بعد تقصي اشتقاقاته و استعمالاته إلى ثلاث معان رئيسية كما حقق ذلك الدكتور عبد الله دراز ، و"بيانه أن كلمة الدين تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه :دانه يدينه ، و تارة من فعل متعد باللام :دان له ، وتارة من فعل متعد بالباء : دان به ، و باختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة ،1- فإذا قلنا دانه دينا عنينا بذلك أنه ملكه ، وحكمه وساسه ، و دبره وقهره وحاسبه و قضى في شأنه ، و جازاه وكافأه ، فالدين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك و التصرف بما هو من شأن الملوك من السياسة والتدبير ، و الحكم و القهر ، و المحاسبة و المجازاة...2 – و إذا قلنا دان له أردنا أنه أطاعه ، و خضع له ، فالدين هنا هو الخضوع و الطاعة ، و العبادة والورع ...3- و إذا قلنا دان بالشيء كان معناه أنه اتخذه دينا و مذهبا ، أي اعتقده أو اعتاده أو تخلق به"[1]، و كل هذه المعاني راجعة إلى طرفين يخضع أحدهما الآخر فيدينه ، أو يخضع له الطرف الآخر فيدين له ، و ما يكون بينهما من عادة أو تنظيم سلوكي هو ما يدان به ، أما التدين فنجده في القواميس و المعاجم تديّنَ : اقترض فصار مدينا [2]، و هذا عند اشتقاق الكلمة من دَين ، فإذا تأملنا في اشتقاق لفظة تدين من دِين فقد رأى علماء اللغة[3] أن صيغة تفعل تأتي للدلالة على خمسة معان هي المطاوعة كقولنا نبهته فتنبه فالتدين بهذا المعنى هو الانقياد، و المعنى الثاني هو الاتخاذ كقولنا توسد ثوبه إذا اتخذه وسادة و التدين بهذا المعنى هو اعتناق الدين ، و المعنى الثالث هو التكلف كالتصبر و بهذا المعنى يكون التدين هو محاولة إظهار الالتزام و الانتماء للدين ، و المعنى الرابع هو التجنب كتهجد إذا ترك الهجد و هو النوم ، و هذا المعنى لا يرتبط بالتدين ، و خامس المعاني هو التدريج كتجرع الماء إذا شربه دفعات و يكون هنا بمعنى الالتزام الجزئي بالدين .

---

[1]-محمد عبد الله دراز ، **الدين:بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** (الكويت : دار القلم ، 1980م) ، ص:30-31.

[2] – شعبان عبد العاطي عطية و آخرون ، **المعجم الوسيط** (الطبعة الرابعة ؛ القاهرة : مكتبة الشروق ، 2004) ، ص: 307.

[3] – أنظر : أحمد بن محمد الحملاوي ، **شذى العرف في فن الصرف** (الرياض: دار الكيان) ، ص : 82.

2 – التدين في اللغة اللاتينية :

في اللغات الأوربية نجد أن لفظة [1] religion المؤنثة قد اختلف في أصلها اللاتيني ، فمن الباحثين من يرجعها إلى كلمة Religio ، وتعني التيقظ و الاحتراس ،كما تعني الاحترام و الإجلال و التوقير ، ومن الباحثين من يرجع أصلها إلى لفظة Legere وتعني الالتقاط ، و من الباحثين من أرجع أصلها إلى لفظ [2]Religare و التي تعني الجمع و الربط ، أما التدين فيقابله لفظة religiosité التي تستخدم بصفة خاصة في الدراسات الاجتماعية و الميدانية كالدراسة التي أعدها معهد غالوب سنة [3]2009.

ب– الفرع الثاني : تعريف التدين اصطلاحا :

1– تعريف التدين اصطلاحا عند المسلمين:

عرف العلماء المسلمون الدين بعدة تعاريف متقاربة ومتكاملة المعاني ، منها الدين "وضع إلهي يدعو ذوي العقول إلى قبول ما عند الرسول"[4]، و منها :"الدين وضع إلهي يحسن الله تعالى به إلى البشر ، على لسان واحد منهم ، لا كسب له فيه ، و لا صنع ، و لا يصل إليه بتلق ولا بتعلم"[5] ، و أشهر التعاريف هو التعريف الذي ذكره التهانوي و هو:"وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال و الفلاح في المآل"[6]، و لعل تأخر المؤلف الذي عاش في القرن الثاني عشر

---

[1] --**Dictionnaire Le Rober** (Paris:LeRobert,1992),P :1654.

[2] -**Dictionnaire Latin–Français** (Paris:Hachette,1934),P :1336.

[33] _ Voir : **Religiosity Highest in World's Poorest Nations**, gallup.com, August 31, 2010.

[4] – علي بن محمد الجرجاني ، **التعريفات** ،تحقيق : محمد بن عبد الكريم القاضي (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الكتاب المصري ،1991)، ص :177 .

[5] – محمد عبدة ، **تفسير القرآن الحكيم** (الطبعة الأولى ؛ مصر : مطبعة المنار) ، ج: 2، ص:69.

[6] – محمد علي الفاروقي التهانوي ، **كشاف اصطلاحات الفنون** ، تحقيق:لطفي عبد البديع (القاهرة :م م العامة للطباعة و النشر ، 1963) ، ج :1،ص :305 ، و معنى وضع : أنه موضوع بغض النظر عن كونه حكما أو غيره ، و المقصود بإلهي أنه من عند الله تعالى فيخرج بذلك ما يتواضع عليه البشر ، و المقصود بسائق : أي يبعث المكلفين ويحملهم على التزام أوامر الله و اجتناب نواهيه ، و المقصود بذوي العقول السليمة : الذين تحررت عقولهم من العبودية لغير

الهجري ، الذي يقابله القرن التاسع عشر في التقويم الغربي يبين لنا مدى مصداقية هذا التعريف عند علماء المسلمين ، و يبين الاستقرار الديني الذي كان سائدا في العالم الإسلامي ،كما أن تعريف المسلمين للدين يقتصر على الدين المنزل ، و إن أدرجوا في المفهوم اللغوي الأديان المخالفة ، وقد وصف القرآن الكريم وثنية العرب بأنها دين في قوله تعالى: **{لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ}** [1] ، فإذا أتينا إلى تعريف التدين و جدناه يحمل معنى الانفعال بالدين "فمعنى الدين يختلف بطبيعة الحال عن مفاهيم التدين ، فالدين أصل إلهي و التدين تنوع إنساني ، الدين جوهر الاعتقاد و التدين هو نتاج الاجتهاد ، و مع أن الأديان كلها تدعو إلى القيم العليا التي نادت بها الفلسفة (الحق ، الخير، الجمال)،فإن أنماط التدين أخذت بناصية الناس إلى نواح متباعدة ، و مصائر متناقضة ، منها ما يوافق الجوهر الإلهي للدين و يتسامى بالإنسان إلى سماوات رحيبة ، و منها ما يسلب هذا الجوهر العلوي معانيه و يسطح غاياته حتى تصير مظهرا شكلانيا ، و منها ما يجعل من الدين وسيلة إلى ما هو نقيض له "[2]، و قد فصل عبد المجيد النجار الفرق بين الدين و التدين في كتابه في "فقه التدين فقها و تنزيلا" فيقول : " و قد خوطب الإنسان بالدين لينفعل به في حياته انفعالا إراديا ، فيصدق بما جاء به من بيان في شرح حقيقة الوجود ، و من ذلك يكون معتقده ، و يجرى سلوكه على حسب ما جاءت به تعاليمه العملية ، و من ذلك يكون شرعه في واقع حياته ، و هذا الانفعال بالدين تصديقا عقليا و سلوكا عمليا هو التدين ، على معنى أنه تحمل الدين و اتخاذه شرعة و منهاجا، فالدين إذن هو التعاليم الإلهية التي خوطب بها الإنسان على وجه التكليف ، و التدين هو الكسب الإنساني في الاستجابة لتلك التعاليم ، و تكييف الحياة بحسبها في التصور و السلوك[3]" ، و بناء على هذا التعريف يمكننا التمييز بين الدين في كونه الجانب النظري الأولي و بين التدين الذي يمثل انفعالا بالدين ، " و بحسب هذا التعريف فإن حقيقة الدين تختلف عن حقيقة التدين ، إذ الدين هو ذات التعاليم التي هي شرع إلهي ، و التدين هو

الله ، و المقصود باختيارهم إياه بالصلاح في الحال و الفلاح في المآل ، الحياة السعيدة في الحياة الدنيا ، و السعادة الأبدية في الحياة الآخرة ، و خرج بحد الوضع الإلهي السائق الوضع الإلهي غير السائق كالقوانين الكونية ، و خرج بقولهم لذوي العقول السليمة أصحاب الفكر المنحرف ، وخرج بحد باختيارهم ما يساق إليه الإنسان كرها كالتنفس و الأكل و الشرب . (أنظر:أحمد عبد الحليم السايح ، **بحوث في مقارنة الأديان** (الطبعة الأولى؛الدوحة:دار الثقافة ، 1991) ، ص:24-27.

[1] -الكافرون:6.

[2] - يوسف زيدان ، **دوامات التدين** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الشروق ، 2013)، ص: 7.

[3] - عبد المجيد النجار ، **في فقه التدين فهما و تنزيلا** (كتب الأمة ، قطر ، وزارة الأوقاف) ، ص:16 .

التشرع بتلك التعاليم ، فهو كسب إنساني ، و هذا الفار ق في الحقيقة بينهما يفضي إلى فارق في الخصائص ، و اختلاف في الأحكام بالنسبة لكل منهما "،[1] و من أسباب الاختلاف بين الدين في كلياته النظرية و بين التدين العملي وجود صعوبات واقعية تمنع من التطبيق الحرفي للدين ، من هذه الصعوبات الضعف النفسي للإنسان و عدم القدرة على الالتزام ، و كذلك اختلاف الأفهام و تفاوت المدارك الذي يؤدي إلى ظهور الاختلاف حتى في فهم الجانب النظري ، و كذلك العوائق البيئية الخارجية و الاجتماعية التي تؤدي إلى التطبيق الجزئي للدين النظري ، فتؤدي إلى التركيز على جوانب دون أخرى ، كاللجوء إلى النواحي العاطفية للبعد عن التكاليف العملية أو لليأس من تجسيدها كما حدث في تاريخ التصوف الإسلامي ،" و يمكننا القول إجمالا إن التصوف هو تذوق الشريعة ، و هو توغل في رؤية العالم ، بحيثلا يقف الصوفي عند ظاهر الأمور ، و إنما يسعى لاستشعار حقيقتها الباطنة ، و التصوف أيضا عكوف على الذات ، بمعنى مراقبة النفس و الإبحار فيما يتجلى بقلب الصوفي من رؤى و مشاهدات ، على اعتبار أن النفس أو بالأحرى الروح هي المرآة التي يتجلى على صفحتها الكون كله ، و بحسب جلاء هذه المرآة يكون نصوع الصورة في قلب الصوفي أو الاعتام التام في قلوب العوام ، و للتوضيح لا يقصد الصوفية بالعوام جمهور الجهلاء ، فالعامي عندهم قد يكون عالما كبيرا في تخصصه ، لكنه غافل عن ثراء باطنه و تجليات الكون على مرآة روحه ، لأن هذه المرآة معتمة"[2] أو الإغراق في التنظير المبعد عن الواقع العملي كما حدث للفقه الإسلامي و علم الكلام في مرحلة الضعف و الانحطاط .

2 – تعريف التدين اصطلاحا في الفكر الغربي:

إذا انتقلنا إلى الفكر الغربي و جدنا أن التوجه المعاصر للأبحاث يسعى في عمومه إلى إعطاء تفسيرات وضعية للدين و للتدين تسعى إلى إرجاعهما إلى عوامل نفسية و خارجية و هذا تأثرا بالتوجهات التطورية و الوضعية و العلماوية التي ميزت أبحاث رواد الباحثين في الأديان في القرن التاسع عشر و في بدايات القرن العشرين ،و مع تراجع النزعة التنظيرية العلماوية في النصف الثاني من القرن العشرين و بدايات القرن الواحد و العشرين نجد أن الدراسات الغربية توجهت نحو

---

[1] – المرجع نفسه ، ص: 17.

[2] – يوسف زيدان ، مرجع سابق ، ص: 235 .

الميادين العملية باستخدام مناهج الإثنولوجيا و الأنثربولوجيا و علم الاجتماع بغرض رصد ظاهرة التدين و تتبع أثارها السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية .

و عند تتبع أصل مصطلح Religion نجده يعود إلى ما قبل المسيحية ، و نجد بأنه قد دخل إلى الاستعمال في الاصطلاح الكنسي في الطبعة اللاتينية من الكتاب المقدس ، و في مسيحية القرون الوسطى كان مصطلح Religion في معناه الأسمى يعني حياة الرهبنة ، بمكوناتها الرئيسية الثلاثة : الفقر ، و السياحة ، و الطاعة ، لذا كان يسمى الرهبان "الدينيون" Les religieux ، و كانت السلطة الدينية هي السلطة العليا [1]

و بما أن التوجهات المعاصرة في الفكر الغربي تتوجه إلى دراسة التدين كظاهرة بعيدة عن التقديس ، فإن تعاريف التدين تخضع لهذا المنطق و يمكن تقسيم تعريف التدين في الفكر الغربي بحسب المنطلق الفكري لصاحب التعريف إلى قسمين ، أولهما المنطلق الذاتي النفسي ، و نجد أن من أهم التعريفات التي تصب في هذا السياق تعريف وليام جيمس بقوله [2]: " رغم أنه من غير الحكمة وضع تعريف للدين ثم المضي في الدفاع عنه في وجه كل الاعتراضات ، فإن هذا لن يقف حائلا دون قيامي بتقديم وجهة نظر محدودة بغرض و أهداف هذا الكتاب ، فمن بين المعاني المتعددة للكلمة سوف أختار معنى محددا تدور حوله هذه المحاضرات ، فالدين الذي أعنيه هنا هو الأحاسيس و الخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم ، و ما تقود إليه من تصرفات ، و تتعلق هذه الأحاسيس و الخبرات بنوع من العلاقة ، يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعتبره إلهيا .."[3] ، فالتدين عند وليام جيمس يكتسب مصداقيته من المنبع النفسي للمتدين و من الآثار العملية النفعية البراجماتية التي يحققها للمتدين ، و لا يمكن إخضاع مصداقية التدين للبراهين النظرية و العقلية التي تفيد في مجالاتها التطبيقية ، و بذلك يعبر و ليام جيمس و تعبر البراجماتية عن توجه جديد بعيد النزعة العقلانية و الوضعية و العلومية ، "فقد لاحظ أولا أن البراهين الذهنية النظرية لا يمكن أن تشفي غلتنا في هذه

---

[1] -**Dictionnaire de Théologie Fondamentale** (Paris: édition du Cerf , 1992) ,p :1032.

[2] – وليام جيمس : فيلسوف و عالم نفس أمريكي ولد سنة 1910 ، من أبرز رواد المذهب البراغماتي ، له اهتمامات بعلم النفس الديني و بالتصوف ، أنظر تقديم زكي نجيب محمود لكتاب : وليام جيمس ، **البراجماتية** ، ترجمة : محمد علي العريان (القاهرة : المركز القومي للترجمة ، 2008).

[3] - william James , The Varietes of Religious experience, P:313.

الناحية ، فلا بد أن يبحث عنها في المسئل التجريبية المتعلقة بها ، فلنبحث عن الإله وصفاته في الأعمال الدينية و في الشعور الديني ، و لنبحث عن إمكان حياة النفس ثانية في التجارب الروحية "[1]، كما أن أقوى دعامة للالتزام الأخلاقي لا يمكن إيجادها في غير الشعور الديني عند وليام جيمس فيقول في ذلك :"إنه يبدو لي أيضا و تلك هي نتيجتي النهائية ، أن العالم الخلقي المستقر المنظم ، الذي يبحث عنه الفيلسوف الخلقي ، لا يمكن أن يوجد كالا ، إلا حيث توجد قوة مقدسة ذات طالب عامة شاملة ، فإذا وجد مثل هذه القوة فإن منهجه في إخضاع أحد المثل للآخر يكون المنهج الصحيح لتقدير القيم ، و تكون مطالبه أبلغ أثرا ، و يكون عالمه المثالي أكثر العوالم ممكنة التحقيق شمولا"[2]، و بهذا فإن التدين عند وليام جيمس يكتسب مشروعيته من نفعه العملي النفسي و الخلقي .

و يصب في هذا الاتجاه أيضا فكرة الحدس التي استند عليها هنري برجسون[3] في تقسيمه للدين إلى قسمين في كتابه "منبعا الأخلاق و الدين"، [4]اصطلح على الأول الدين الديناميكي الذي اعتبره من خلق صفوة البشر كالمسيح – عليه السلام– وكبار المتصوفة ، أما الثاني فقد اعتبره استاتيكيا وعرفه بأنه "رد فعل تقاوم به الطبيعة ما في ممارسة العقل مما يشل حركة الفرد و يقضي على تماسك المجتمع "[5]، فمرحلة النشوء تخضع لمؤثرات داخلية عقلية و خارجية تؤدي إلى إيجاد الدين السكوني لتحقيق التوازن بين الفرد و ذاته و بين الفرد و المجتمع و بين الفرد و الطبيعة ، أما الدين الحركي فهو يعبر عن مرحلة أرقى من التدين حيث يستمد فيها التدين من الحدس الصوفي الذي يخرج صاحبه من التعلق المباشر بالحياة و المجتمع ، و التصوف العملي هو أسمى الوسائل التي توصل المتدين إلى الراحة و السعادة بخلاف النظر العقلي و الفلسفي،و يرى برجسون أن بعض الأفراد المتفوقين قد يتمكنون من

---

[1] – وليام جيمس ، **إرادة الاعتقاد** ، ترجمة : محمود حب الله (دار إحياء الكتب العربية ، 1946) ، ص: 8.

[2] – المرجع نفسه ، ص 106.

[3] – هنري برجسون : فيلسوف فرنسي ولد سنة 1859 و توفي سنة 1941 ، يعتبر برجسون من أهم الفلاسفة المعاصرين ، و قد حاول إقامة بنيان فكري و فلسفي روحي في مقابل بنيان الفكر الذي أقامته مادية القرن التاسع عشر ، و مع بروز المذهب الوجودي زال تأثير فلسفة برجسون على الفكر الفلسفي في القرن العشرين ، و قد حاول برجسون إيجاد تفسيرات نفسية و روحية للدين و الأخلاق في مقابل التفسيرات المادية ، أنظر: هنري برغسون، **منبعا الأخلاق و الدين** ، ترجمة : سامي الدروبي ،وعبد الله عبد الدائم (الطبعة الثانية ؛ بيروت:دار العلم للملايين، 1984).

22 – المرجع نفسه ، ص : 223 .

[5] –أنظر: المرجع نفسه ،ص :111 .

نقل المجتمعات من مرحلة التدين السكوني إلى مرحلة التصوف ،فيقول: "و إنما ظهر بعد ذلك أناس ممتازون قاموا مقام النوع ، فسعوا إليها و استردوها ، و هكذا استمرت هذه الوثبة عن طريق عدد من الأفراد يعد كل منهم نوعا مؤلفا من فرد واحد ، فإذا كان شعور الفرد بها تماما ، و كانت هدبات الحدس التي تحف بالعقل من السعة بحيث تحيط بموضوعها كله ، كانت تلك هي الصوفية ، و الدين الحركي الذي ينبثق عن هذا النحو مباين للدين السكوني ، وليد الوظيفة الخرافية ، مباينة المجتمع الفتوح للمجتمع المغلق و لكن كما أن التطلع الأخلاقي الجديد لا يصبح ذا جسد إلا بأخذه من الدين المغلق صورته الطبيعية ،و هي الإلزام ، فكذلك الدين الحركي لا يذيع إلا بصور و رموز تقدمها له الوظيفة الخرافية "[1]، و أصحاب هذا الاتجاه في التعريف يميلون إلى إرجاع التدين إلى دوافع نفسية و إن اختلفوا في تفاصيل هذه الدوافع .

أما الاتجاه الثاني في النظر إلى التدين فينطلق أصحابه من نظرة خارجية موضوعية للدين ، لذا ذهب مؤسس علم الإناسة الإنجليزي إدوارد تايلور(1917-1832) إلى أن التعريف الأشمل و الأصدق للدين يجب أن يركز على مفهوم الكائنات الروحية بدل التركيز على الألوهية ، فيقول في كتابه الثقافة البدائية:"إن المتطلب الأول في الدراسة المنهجية لأديان للشعوب البدائية ، هو وضع تعريف بدائي للدين ، ذلك أن التوكيد على الإيمان بكائن أعلى من شأنه أن يخرج المعتقدات البدائية من دائرة الدين ، لأن مثل هذا الإيمان هو مرحلة متطورة من الحياة الدينية ، من هنا فإن الأفضل أن نضع حدا أدنى لتعريف يقتصر على الإيمان بكائنات روحية"[2]، و يشمل التدين في مفهوم مصطلح تايلور كل ما تعتقد فيه ذهنية البدائي أن له تأثيرا على حياة الإنسان من أرواح الأجداد و من الجن ،كما يشمل هذا المفهوم الآلهة التي عبدها البدائي في شتى صورها ، كما يشمل مفهوم التدين العلاقة التي تربط الإنسان بهذه الكائنات الروحية ، و التي تتجلى في طقوس العبادة والاستجداء و القرابين .

و قد ارتبط التدين عند الأنثربولوجي البريطاني جيمس فرايزر (1941-1854) بالاعتقاد في قوى أكبر من الإنسان يسعى إلى استرضائها و طلب العون منها، و يتشكل التدين من ناحية عقائدية نظرية تتمحور حول تصور قدرات القوى الغيبية ، و ناحية عملية تتمحور حول استرضاء هذه القوى الغيبية ، و لا يخرج التدين في عمومه عن هذا الإطار عند جيمس فريزر ، و قد

---

[1] -المرجع نفسه ، ص: 289.

[2] -E,B,Tylor,**Primitive culture**,(London:1903),P: 424.

ضبط هذا المفهوم في **الغصن الذهبي** فقال":إن صياغة تعريف واحد من شأنه إرضاء كل الآراء المتصارعة حول الدين ، هو أمر غير ممكن التحقيق ، من هنا فإن كل ما يستطيعه الباحث هو أن يحدد بدقة ما يعنيه بكلمة الدين ، ثم يعمل على استخدام هذه الكلمة في مؤلفه بالمعنى الذي حدده لها منذ البداية ، و عليه فإننا نفهم الدين على انه عملية استرضاء و طلب عون من قوى أعلى من الإنسان ، يعتقد أنها تتحكم بالطبيعة والحياة الإنسانية ، و هذه العملية تنضوي على عنصرين ، واحد نظري و الآخر تطبيقي عملي ، فهناك أولا الاعتقاد بقوى عليا ، يتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى ، و لا يصح الدين بغير توفر هذين العنصرين ، ذلك أن الاعتقاد الذي لا تتلوه ممارسة هو مجرد لاهوت فكري ، أما الممارسة المجردة عن أي اعتقاد فليست من الدين في شيء"[1].

لكن فريقا من علماء الاجتماع لم يوافق على حصر أشكال التدين و ربطه بالكائنات العلوية المتحكمة ، كون هذا الحصر يخرج من مفهوم التدين أديانا عالمية واسعة الانتشار كالبوذية ، و الأديان الوضعية في آسيا التي لا تولي أهمية كبرى للكائنات العلوية ، و تركز جل اهتمامها على الرياضات الروحية التي يحاول الإنسان من خلالها التخلص من تشكلات روحه في هذا العالم ، لذا وجه إميل دوركايم (1858 – 1917م) نقده للحصر الذي تضمنه تعريف فرايزر للدين ، و حاول توسيع مفهوم الدين ليشمل كل أشكال التدين الإنساني ، و اعتمد في سبيل ذلك على أن التدين يقوم على تقسيم الإنسان للكون إلى قسمين مقدس و مدنس ، و كل أشكال التدين هي تعبير عن تصور الإنسان وتوجهه نحو هذا المقدس الذي لا يشترط فيه أن يكون ذات علوية ، و هذا الذي يمكن من أن يشمل مفهوم التدين الأديان التي لا تولي أهمية كبيرة للتأليه ، كالبوذية التي ترى هذا العالم مدنسا ، و بالتالي فهي تؤمن بالحقائق الأربع و ما يتفرع عنها من ممارسات ، و بالإضافة لمفهومي المقدس و المدنس لابد للتدين من جماعة تشعر بوحدة انتمائها بفعل وحدة دينها ، و تميزه عن أديان غيرها من الجماعات ، ويطلق دوركايم على هذه الجماعة اسم الكنيسة ، لذا يعرف الدين في كتابه عن الحياة البدائية للإنسان بأنه :" نظام متسق من المعتقدات و الممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي و تحاط بشتى أنواع التحريم ، وهذه المعتقدات و الممارسات تجمع كل المؤمنين و العاملين بها في جماعة واحدة تسمى الكنيسة"[2]، و تقوم التابوهات في الثقافات

---

[1] -J,Frazer,**The Golden Bough** (London : Macmillan ,1971),P:57-58.

[2] -إميل دوركايم ، **الأشكال الأولية للحياة الدينية** (كارديج ، منشورات puf، 1912) ، ص : 50.

البدائية كسد منيع يحول دون تداخل حدود المقدس مع المدنس ، و ذلك كمنع اللمس أو النطق أو النظر إلى المقدس .

و قد تأثر بأفكار دوركايم مرسيا إلياد (1907 – 1986) الذي ألف كتاب "**المقدس و المدنس**"[1] سنة 1956، و قد اعتمد في دراسته للتدين على أساسي المقدس و المدنس وكان مرجعه في ذلك دوركايم ، فكل أشكال التدين تنبع من التقديس ، " و يمكن القول إن تاريخ الأديان ، و من أكثرها بدائية إلى أحسنها أعدادا ، إنما هو شكل بتراكم مقدسات ، و بمظاهر وقائع مقدسة ، و من أكثر التجليات بدائية على سبيل المثال إظهار المقدس في موضوع ما ، حجر أو شجرة ، حتى التجلي الأعلى الذي هو بالنسبة لمسيحي تجسد الإله في يسوع المسيح ، و لم يوجد حل للاستمرارية ، فهو دوما التصرف الغامض ذاته : إظهار لشيء ما من كل آخر ، و لحقيقة لا تنتمي إلى عالنا ، في موضوعات تشكل جزءا لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي و الدنيوي "[2] .

تعريف التدين في علم الاجتماع المعاصر : تتوجه الدراسات المعاصرة لعلم الاجتماع الديني إلى النواحي العملية للتدين ، بالاعتماد على الدراسات الميدانية ، و يشكل هذا التوجه مجاوزة للتوجهات النظرية في دراسة التدين التي صبغت مرحلة الرواد ، و لكن حضور نظريات الرواد بقي مستمرا في التوجيه العام للأبحاث فنجد أن ضبط تعريف التدين في علم الاجتماع الديني لا يخرج عن التوجهات العامة التي قامت على بين المقدس و المدنس ، فأهم تعريف معاصر للتدين في علم الاجتماع الديني هو تعريف غلوك C.Y.Glock ، فقد حاول تعريف التدين عن طريق ضبط أبعاده الخمسة التي تترابط و تتضافر لتنتج التدين عند الفرد أو الجماعة و هي بعد الاعتقاد، بعد الممارسة، بعد المعرفة، بعد التجربة، بعد الانتماء[3] ، " و يتم التعامل مع العناصر الخمسة بشكل مستقل نسبيا في ما بينها ، و هو ما جرت العادة به في التحليل الاحصائي ، مما يعني وجود شيئين في غاية الأهمية : ففي المستوى الأول يمكن تضافر بعض العوامل معا فتكون درجة الكثافة نفسها و

---

[1]- أنظر:مرسيا إلياد ،**المقدس و المدنس**،ترجمة : عبد الهادي عباس ، (الطبعة الأولى ؛ دمشق : دار دمشق ، 1988) .

[2] - المرجع نفسه ، ص: 17.

[3] - Glock Charles, **Y. Y a-t-il un réveil religieux aux Etats-Unis ?**(*Archives de sociologie des religions,* n°12, 1961) , p: 35-52.

التمازج الداخلي ، لكن في مستوى ثان ، يمكن أن توحي في حالات بحضور بعد ن أبعاد التجربة الدينية ، قد لا تبدو له دلالات على ارتباطه بأبعاد كلاسيكية أخرى من التدين "[1]، و قد استمر تأثير تعريف غلوك للتدين على المتخصصين في علم الاجتماع الديني نذ ستينيات القرن العشرين ، رغم بعض الاعتراضات و الانتقادات التي وجهت له ، "و لا ينفي النقاش الدائر حول نظام غلوك جدوى المعيار المقترح ، بل بالأساس و بكل بساطة ، يشكك في قدرة استيعاب الأبعاد الخمسة كافة مجالات حقل التدين ، و هو ما يدعم بالتالي وجود غيرها ، أو بين العناصر الخمسة ، منها ا هو أساسي و منها ما هو ثانوي ، في تحديد النقطة الجوهرية في التدين ، و قد بين عالم الاجتماع فوكوياما الذي أعاد النظر في تعريف غلوك كيف أن الانتماء الديني في الواقع ، ليس طرفا مكونا للتدين ، و يتعلق الأر بحسب رؤيته بأثر أكثر منه بمظهر بنيوي ، في حين يبقى حسب الكاتب بعد التجربة الدينية و الدين كنظام معرفي أساسيين "[2].

الفرع الثالث : ينابيع .التدين ومظاهرها :

المنبع العقلي للتدين : تثير ظاهرة انتشار التدين في كل الحقب التاريخية و في كل المجتمعات البشرية تساؤلات عن سبب هذا الانتشار ، و كذا عن سبب اختلاف التوجهات النظرية و العملية للتدين ،و المتأمل للقوى النفسية للإنسان يجد أن من أهم القوى التي تدفعه إلى التدين القوة العاقلة ، التي تبحث دائما عن إرجاع الأسباب إلى مسبباتها ،" فالتدين إذا و لا سيما في أديان التوحيد و الخلود ، عنصر ضروري لتكميل القوة النظرية في الإنسان ، فبه وحده يجد العقل ما يشبع نهمته ، و من دونه لا يحقق مطامحه العليا"[3] ، و من هنا كان الإيمان بالغيب مكونا رئيسيا للتدين الذي يعد مجاوزة للواقع المباشر ، تتحقق به فطرة الإنسان بخلاف الوقوف عند الظاهر الحسي المباشر الذي يؤدي إلى الإلحاد و يعتبر نكسة للطبيعة البشرية و للنفس الإنسانية ،" و لو كانت نزعة الإيمان بالغيب و التطلع إليه من ناحية طرفيه الماضي و الآتي ، عنصرا من عناصر الفكرة الدينية وحدها ، لكان الإنكار لما وراء الحس إلحادا فحسب ، و لو كانت النتجة الختامية لتقدم العلوم و اتساع أفقها كما رأينا ،

---

[1] – سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي ، علم الاجتماع الديني الإشكالات و السياقات ، ترجمة : عز الدين عناية (الطبعة الأولى ؛ أبو ظبي : هيئة أبو ظبي للثقافة و التراث ، 2011) ، ص: 70 .

[2] – المرجع نفسه ، ص: 71.

[3] – عبد الله دراز ، **الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** (الكويت : دار القلم) ، ص:97 .

لكان هذا الإنكار نقصا في العلم و قصرا في النظر و كفى ، أما و تلك النزعة بنت الغريزة و الجبلة ، فإن الأمر أعظم من ذلك و أخطر ، إنه نكسة في فطرة الإنسان ترده إلى مستوى الحيوان الأعجم ، و لا نقول إلى مستوى الطفولة الغافلة ، فإن كثيرا من الأطفال ذوي الفطر السليمة لا يقنعون بالأمر الواقع المشاهد ، و لا يقفون في تعليله عند حلقة من حلقات أسبابه و غاياته القريبة ، بل يصعدون دائما إلى أسبابه الأولى ، و يسترسلون في تعف نتائجه الأخيرة ، فهذه فهذه صورة مصغرة من تلك النزعة الفكرية الإنسانية التي هي أبدا في حركة و تقدم يأبيان الوقوف و الجمود "[1].

و تختلف النواحي النظرية للتدين بحسب اختلاف مدى استعمال القوة العاقلة و حدود هذا الاستعمال ، "فالعقول حين تنفذ بنورها من نطاق هذا العالم الحسي ، سعيا إلى الاطلاع على مبدئه و مصدره ، و على مصيره و غايته ، ليست على درجة واحدة في هذا السعي ، فأما العقل القانع المتعجل فإنه يقف عند أدنى مبادئ الغيب و أقرب غاياته ، مكتفيا في كل فصيلة من الظواهر الكونية المتشابهة بأن يلمح من ورائها مبدأ يدفعها و ينظمها ، و من أمامها قبلة معينة تتجه نحوها ، و قلما يعود إلى السال عن منشأ كل واحد من المبادئ و مآله ، أو إلى السؤال عن منشأ كل واحد من المبادئ و مآله ، أو إلى السؤال عن مبدأ الكائنات جملة أو عن وجهتها الكلية من حيث هي كتلة واحدة ذات وظائف متساندة ، و هكذا تتعدد في نظره القوى المدبرة ، أو الآلهة المقدرة ، فللريح إله ، و للخصب إلى ، و للحياة إله ، و للموت إله ، و للشعر إله "[2] ، و يتجاوز تدين الموحد الظواهر المباشرة ليصل إلى أعلى صور التوحيد ، " فالعقول السامية تشرئب دائما من وراء الحقائق الجزئية الحائلة الزائلة ، إلى حقيقة كلية أزلية أبدية ، حقيقة لا يحويها شيء من العلوم و المعارف ، و لكنها تتشوف إليها كل العلوم و المعارف ، و تلك هي الحقيقة التي تفردها الأديان العليا بالبتقديس، و لا تنكرها الأديان و إن أشركت معها في هذا التقديس بعض الحقائق الجزئية الفانية ...فالتدين إذا و لا سيما في أديان التوحيد و الخلود عنصر ضروري لتكميل القوة النظرية في الإنسان ، فبه وحده يجد العقل ما يشبع نهمته و من دونه لا يحقق مطامحه العليا "[3] .

---

[1] - المرجع نفسه، ص: 95 .
[2] - المرجع نفسه ، ص: 96 .
[3] - المرجع نفسه ، ص: 97 .

أثر العقلانية في التدين الوسيط : تمثل المرحلة الوسيطة أرقى درجات تأثير النزعة العقلانية على الديانات السماوية ،فقد ظهر التوجه العقلاني عند ابن رشد ، و امتد تأثيره إلى الديانة المسيحية كما يظهر عند توما الإكويني ، و إلى الديانة اليهودية كما يظهر عند موسى بن ميمون ، و تشكل هذه المرحلة نوعا من التمازج بين التفكير المنطقي و بين العقائد الدينية ، هذا التزاوج الذي استمر حتى عصور الانحطاط في الحضارة الإسلامية ، و لم يتحمله اللاهوت المسيحي بسبب طبيعته التي لا تتفق مع العقل مما أدى لاحقا إلى ظهور النزاع و الشقاق بين المكونين[1] .

و قد انتقد ابن رشد كل الأدلة التي اعتمد عليها المتكلمون في إثبات العقائد ، و حاول بيان ضعفها ، و لم يقبل إلا دليلي العناية و الاختراع ، و رأى أن أسلوب التدليل القرآني يعتمد عليهما ، هذا الأسلوب الذي يتفق مع فهم العوام الذين يستفيدون من دليلي العناية و الاختراع في حدود ما تسمح به قدراتهم الفكرية المحدودة ، و اختص العلماء بدليل البرهان العقلي الذي يدركون به دليلي العناية و الاختراع في مستويات أعلى من إدراك العوام ، يقول في هذا الخصوص:"فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية و دلالة الاختراع ، و تبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، و أعني بالخواص العلماء و طريقة الجمهور، و إنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية و الاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ، و أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، أعني من العناية و الاختراع "[2]،و قد حاول ابن رشد التوفيق بين الحكمة و الشريعة و لم ير بينهما تناقضا ، و لا يمكن الحديث عن صراع فكري و ثقافي أثارته آراء ابن رشد إذا استثنينا ما اصطلح عليه بمحنته ، و التي اختلف الباحثون في أسبابها فقد كان ابن رشد فقيها مالكيا مجتهدا ، و فيلسوفا ناقلا لأراء أرسطو ، و لكن أفكاره أثارت إشكالات بعد انتقالها إلى اللاهوت المسيحي و اليهودي .

---

[1] ــ للمزيد حول تأثير العقلانية الرشدية على اليهودية و المسيحية أنظر : إرنست رينان ، **ابن رشد و الرشدية** ، ترجمة : عادل زعيتر (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، 1957)، ص: 213 ، و ما بعدها .

[2] – محمد بن أحمد بن رشد ، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة** (الطبعة الأولى ؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، 1998)، ص: 122.

و في هذه الفترة ظهر كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون الذي يعد أهم الكتابات الفلسفية في التاريخ اليهودي ،و ترجع أهميته بصفة خاصة إلى محاولة موسى بن ميمون صياغة العقائد اليهودية بالاعتماد على عناصر خارجية تتمثل في الفلسفة الأرسطية ، و في الفلسفة المشائية التي ظهرت في الحضارة الإسلامية ، و قد اصطدمت محاولة ابن ميمون التوفيقية بين الفلسفة و بين التراث اليهودي بجملة من الصعوبات ، فقد حاول مثلا الخروج من مأزق التصورات الحسية ، " و يؤكد ابن ميمون في دلالة الحائرين أيضا على وحدانية الرب موضحا أنه من الضروري أن يدرك الجميع أن الرب واحد ، لا يشبهه أحد و أنه لا جسد له ، أي أنه غير محسوس و لا يشبه أيا من مخلوقاته ، و أن الفرق بين الرب و سائر المخلوقات ليس في الدرجة ، و إنما يتعلق بطبيعة الوجود في حد ذاته ، و أن مفردة الوجود تطلق مجازا على الرب لأنها تطلق عليه و على كائنات أخرى ، و ينطوي مفهوم عدم حسية الرب على تعاليم اخرى مهمة تتعلق بأن الرب لا يتأثر بأية انفعالات و لا يخضع لها ، و من الواضح أن تأكيد ابن ميمون على عدم حسية الرب يكشف عن معرفته بأن البعض ينجرف خلف المعتقدات الزائفة الخاصة بحسية الإله"[1]، و نجد تأثر ابن ميمون بتقسيم ابن رشد للمدارك بين العوام و الفلاسفة في توجيهه للغرض من كتابة دلالة الحائرين فيقول: " و ليس الغرض لهذه المقالة تفهيم جملتها للجمهور و لا للمبتدئين بالنظر ، و لا تعليم من لم ينظر غير في علم الشريعة أعني فقهها ، إذ ليس غرض هذه المقالة كلها و كل ما هو من نمطها هو علم الشريعة على الحقيقة ، بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل دين قد اتضع في نفسه و حصل في اعتقاده صحة شريعتنا ، و هو كامل في دينه و خلقه ، و نظر في علوم الفلاسفة و علم معانيها و جذبه العقل الإنساني و قاده ليحل محله ، و عاقته ظواهر الشريعة و ما لم يزل يفهمه أو يفهم إياه من معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة فبقي في حيرة و دهشة ، إما أن ينقاد مع عقله و يطرح ما علمه من تلك الأسماء ، فيظن أنه اطرح قواعد الشريعة ، أو يبقى مع ما فهمه منها و لا ينجذب مع عقله ، فيكون قد استدبر عقله ، و يعرض عنه و يرى مع ذلك أنه قد جلب عليه أذية و فسادا في دينه ، و يبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية ، و هو منها على وجلو وخامة ، فلا يزال في ألم قلب و حيرة شديدة "[2].

[1] – تمار رودافسكي ، **موسى بن ميمون** ، ترجمة : جمال الرفاعي (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المركز القومي للترجمة 2013) ، ص: 69.

[2] – موسى بن ميمون ، **دلالة الحائرين** ، تحقيق : حسين آتاي (القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية) ص: 6 .

و في المسيحية ظهر التوجه التوفيقي بين اللا هوت و الفلسفة الأرسطية عند توما الإكويني ،"و يعتبر القديس توما الإكويني قمة الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط المتأخر ،كما يعتبر عمله الجامع لكل المحاولات الفلسفية السابقة عليه في الاعتماد على الأفكار الأرسطية في عرض حقائق الديانة المسيحية ، و إذا كان أفلاطون و الأفلاطونية الجديدة معه في العصر الكنسي هو الدعاة الأولى للتفكير المسيحي الناشئ كما اتضح ذلك عند آباء الكنيسة في القرن الرابع فإن أرسطو أصبح الدعامة الأولى في العصر الوسيط المتأخر لمفكري المسيحية و المدافعين عنها ، و هكذا ل يعد للعالم ظاهرا يدركه الحس و حقيقة تنكشف في المثال بل أصبح مادة موجودة بالفعل مركبة من مادة و صورة ، بل إن الصورة نفسها لم تعد جرد وجود ذهني بل أصبح لها وجود واقعي في بعض الأحيان ، و ل يعد يستعمل الأدب و البلاغة كأسلوب للخطاب بل أصبح هناك الجدل و المنطق كوسيلة للإقناع ، أي أن المسيحية لم تعد معاشة بالقلب تنخر في الوجود و تبين تناقضاته بل أصبحت مذاهب عقلية تحاول أن تتفه سر العقائد سواء أنجحت في ذلك أم لم يقدر لها النجاح"[1] ، و قد انتقد الإكويني التوجهات الرافضة للفلسفة على أساس تعارضها مع اللاهوت ، و جعل الحكمة خادمة للاهوت ، و اعتمد أدلة عقلية حاول من خلالها إثبات وجود الله ، و " أدلة الإكويني التي تبدأ من المحسوس، أي من الآثار الطبيعية لكي تصعد إلى الله ، فيحصرها الإكويني في خمسة ، و قد أورد الإكويني هذه الأدلة في "الخلاصة اللاهوتية" و كذلك في "الخلاصة ضد الأمم " ، و قد جاءت في الثانية مفصلة دقيقة ، لأن هذه الخلاصة موجهة أصلا لمرسلي رهبنته في الأندلس و المغرب ، و هؤلاء متخصصون ،كذلك اختلفت الثانية عن الأولى من حيث إن الأولى كانت تقصد توجيه الكلام إلى مسيحيين فكانت تؤيد أدلتهامستشهدة باستمرار بآيات الكتاب المقدس ، بينما الثانية كانت تقصد توجيه الكلام إلى الأمم أي غير المسيحيين ، فكانت تعتمد أساسا على المنطق ، و هذا ما قاله الإكويني في الخلاصة ضد الأمم ، و كن من ناحية أخرى يجب التأكد على أن الخلاصة ضد الأمم لم يكن كتابا تبشيريا ، و هذه الأدلة لها جميعها أصول عند أرسطو ، و إن كانت الغاية مختلفة عند الفيلسوفين ، فرغم عودة الأصول إلى أرسطو إلا أن التوجه في هذه الأدلة و أسلوب عرضها يتضح فيه التأثر المباشر بفلاسفة الإسلام "[2]، و رغم تأثر الإكويني بابن رشد إلا أننا نجد أنه من أشد الناقدين للفلسفة الرشدية و المعارضين

---

[1] – حسن حنفي ، **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط** (الطبعة الثانية ؛ القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، 1987) ، ص :110 .

[2] – ميلاد زكي غالي ، **الله في فلسفة القديس توما الإكويني** (الإسكندرية ، منشأة المعارف) ، ص: 17.

لانتشارها مما يبين لنا عمق أزمة اللاهوت المسيحي و صراعه مع العقلانية منذ هذه الفترة ، "و يظهر أن الحملات على ابن رشد مرتبطة لدى القديستوما و في المدرسة الدومينيكية بالرغبة في إنقاذ المشائية الخالصة إلى حد ما ، و ذلك عن تضحية بالشراح ، و لا سيما العرب ، و من ثم كان ذاك الانتباه إلى بيان اعتقاد أرسطو بخلود النفس ، و إيمانه بعقائد الدين الطبيعي الأخرى ، و مع ذلك فإنك إذا عدوت بعض قوارص الكلام في رسالة وحدة العقل ، وجدت القديس توما بعيدا من معاملة ابن رشد مثل زنديق و من إظهاره حياله ذلك الغيظ الذي نراه بارزا كثيرا لدى ريمون لول و بترارك ، و عند القديس توما كما عند دانتي ، أن ابن رشد حكيم وثني يستحق الرحمة ، لا مجدف يستحق اللعنة و لا عجب فهو مدين له بالكثير فلا يحكم عليه بالهلاك الأبدي ،و فضلا عن ذلك فإن ابن رشد لم يعد حامل لواء الإلحاد و لم يتبوأ مقعده في حفر الجحيم "[1] ، و يمكن فهم التوجهات التوفيقية لتوما الإكويني بين اللاهوت المسيحي و الفلسفة الأرسطية في إطار التوجه الحضاري العام في هذه الفترة نحو العقلانية ، فالإكوني أراد الحفاظ على التوجهات اللاهوتية لعصر الآباء و مواءمتها مع النزعة العقلانية الجديدة ، " فتلك كانت مهمة توما الإكويني في عدم التضحية بالعالم الذي يحيط به و الأشياء التي يراها كما كان الحال في الفلسفة المسيحية عند آباء الكنيسة خاصة أتباع أفلاطون في القرن الرابع و على رأسهم القديس أوغسطين ، و لم يرد أيضا أن يضحي بالفكر خاصة و أنه أتى بعد قرن كان الجدل و ما يزال هو أسلوب التفكير و كانت التصورات و ما زالت هي مادة التعامل ،و كانت مشكلة الكليات خاصة عند أبيلار هي مشكلة المشكلات ، و من ثم كان دور توما الإكويني في العثور على طريق ثالث يجمع بين الفكر و العالم ، بين التصور و الشيء ، و بين المعقول و المحسوس ، و من هنا جاء لقاؤه مع أرسطو على نفس الخط و نفس الاتجاه" [2]، و لكن توجهات الإكويني التوفيقية لم تتفق مع طبيعة الديانة المسيحية فقد كان لهذه التوفيقية تداعيات لاحقة تحولت فيها العقلانية إلى الصراع مع المسيحية .

المنبع الوجداني للتدين في الديانات الكبرى : للجانب الوجداني أثر على التدين من حيث أن التدين فيه إشباع لأشواق العواطف ،" فالدين عنصر ضروري لتكميل قوة الوجدان ، فالعواطف النبيلة من الحب و الشوق و الشكر و التواضع و الحياء و الأمل و غيرها ، إذا لم تجد ضالتها المنشودة

---

[1] – ارنست رينان ، **ابن رشد و الرشدية** ، مرجع سابق ، ص : 256 .

[2] – حسن حنفي ، مرجع سابق ، ص: 217 .

في الأشياء و لا في الناس ، و إذا جفت ينابيعها في هذا العالم المتبدد وجدت في موضوع الدين مجالا لا تدرك غايته ، و منهلا لا ينفد معينه "[1]، هذه النزعة العاطفية تفسر لنا ظهور توجهات التصوف في الأديان السماوية هذه التوجهات التي لا تنضبط بصرامة العقل ، و تتفق عل الاعتماد على ا النواحي العاطفية ، و إن اختلفت توجهاتها بسبب مرجعية النصوص المقدسة ، فقد أنتجت لنا التصوف الإسلامي و الغنوصية اليهودية و الرهبنة المسيحية ، و في مجال جدلية التدين و الإلحاد نجد أن التصوف الإسلامي أخذ في مراحل توجهات فلسفية أثارت إشكالات في ما يتعلق بوحدة الوجود و الالتزام بالنص الشرعي ، و ثارت الغنوصية اليهودية على التراث التشريعي ، و شكلت رافدا معرفيا لبعض مذاهب الإلحاد المعاصر ، أما الرهبانية المسيحية فقد أدت إلى جدلية بين تدين الزهد و نظرة الازدراء للجسد و لرغباته و بين الواقع المادي الحديث و المعاصر .

و يظهر تأثير الغنوصية في الحضارة الإسلامية في التصوف الفلسفي عند ابن سينا ، فابن سينا

الذي بنا فلسفته على مزيج من عقلانية أرسطو و نظرية الفيض الأفلوطينية نجد أن لديه تأثرا بالباطنية الإسماعيلية التي كانت مذهب أبيه و أخيه ، و التي حاول أتباعها ضمهم إليها ، فهو و إن لم ينضم إلى المذهب إلا أن التأثر بالمذهب يظهر واضحا في نظرية المعرفة و في فكرة العقول المفارقة ، "فكما أن والد ابن سينا و أخاه كانا ينتميان إلى الإسماعيلية ، و لقد أشار هو نفسه إلى المحاولات التي بذلها هؤلاء في سبيل إقناعه بالدعوة الإسماعيلية ، و هناك من دون شك تماثل كما هي الحال عند الفارابي بين نظام الكون عند ابن سينا و عند الاسماعيلية ، إلا أن فيلسوفنا كان يأبى دائما أن يرتبط مع الإسماعيليين ، و بالمقابل فإنه إذا كان يسعى للتملص من الشيعة الاسماعيلية ، على أن الحفاوة التي لاقاها عند أمراء الشيعة في همذان و أصفهان تسمح لنا على الأقل أن نشير إلى أنه كان ينتمي إلى الشيعة الاثني عشرية "[2] ، و قد استخدم ابن سينا أسلوب الرمز في قصة حي بن يقظان[3] التي رمز من

---

[1] – عبد الله دراز، **الدين** ، مرجع سابق ، ص:97 .

[2] – هنري كوربان ، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (الطبعة الثانية ؛ بيروت: مكتبة عويدات للطباعة و النشر ، 1998) ، ص: 258 .

[3] – أنظر : أحمد أمين ، **حي بن يقظان لابن سينا و ابن طفيل و السهروردي** (دمشق: دار المدى ، 2005)، ص :43.

خلالها إلى علوق الروح بالجسد و الرحلة التي تمر بها الروح لتشف من ثنايا كثافة الجسد لتتصل بواجب الوجود ، " و من جهة أخرى هناك رسائله الصوفية الثلاث حيث يكشف ابن سينا عن سر تجربته الشخصية ضاربا بذلك المثل النادر للفيلسوف الذي يعي نفسه تمام الوعي و الذي يتوصل كما فعل السهروردي بعده إلى إيجاد رموز خاصة به ، فموضوع الرسائل الثلاث يدور حول رحلة إلى شرق خفي لا وجود له على خرائطنا ، و لكن فكرة هذا الشرق قد ظهرت منذ الغنوص ، إن رسالة حي بن يقظان تعرض الدعوة إلى السفر برفقة ملاك الإشراق" [1] ، و في رسالته العرفانية الثانية و هي رسالة الطير يدعو ابن سينا في بدايتها إلى شحذ الجهود و الهمم بأسلوب رمزي ليتخلص الطير من الشرك و الطير هو الروح الإنسانية و الشرك هو كثافة البدن المادي و شحذ الهمم ضروري للتخلص مما اعتاده الإنسان من خضوع لرغبات الجسد المادي، و يتحدث متن الرسالة عن وقوع الطير في الشرك بمعنى علوق الروح بالجسد و كيفية تخلص الطير من الشرك ليصل إلى جوار الملك العادل ، و يلاحظ أن ابن سينا في هذا التصوف الغنوصي يجمع بين الأفلاطونية و الأفلوطينية و الأرسطية ، و يختتم ابن سينا الرسالة بمعاتبة من ليفهم أبعاد الرسالة و رمزيتها المتعلقة برحلة الروح في عودتها و تحررها من الجسد ، "و رسالة الطير تنفذ هذا السفر و تبتدي دورا سوف يبلغ ذروته في الملحمة الرائعة التي كتبها فريد العطار بالفارسية في حدود القرنين الثاني عشر و الثالث عشر" [2] ، و في قصة سلامان و أبسال التي نوه بها ابن سينا في كتاب الإشارات يرمز سلامان لتحرر الروح من الجسد أما أبسال فيرمز للروح العلق في شهوات الجسم ، هذه القصة الرمزية نظمها الشاعر الفارسي نور الدين عبد الرحمان الجامي في القرن التاسع الهجري و ختمها بقوله :" لما خلق الصانع الواحد هذا العالم بدأ بالعقل الأول و نمت العقول عشرة ، و عاشرها مؤثر في العالم و هو لهذا يسمى العقل الفعال ، و هو في العالم مفيض الخير و الشر و كفيل بالنفع و الضر و روح الإنسان وليدة تأثيره و نفسه أسيرة تدبيره ، و هو الملك الآمر المؤمر ، و سواه مأمور مسخر و هو المقصود بالملك في هذه القصة ، أما الحكيم فهو الفيض الذي ينزل منه على العالم ، و روحه الطاهرة تسمى النفس الناطقة و هي وليدة هذا العقل دون صلة جسمانية ، و مفارقة هذه الصلة الجسمانية هي التي كنى عنها بالولادة من غير أب و هذا الوليد الظاهر سمي سلامان ، و أما أبسال فهو هذا الجسم أسير الشهوة ، و الخاضع لأحكام الطبيعة ، فالجسم حي بالروح ، و الروح

---

[1] – هنري كوربان ، مرجع سابق ، ص : 262 .

[2] – هنري كوربان ، مرجع سابق ، ص: 263 .

بالجسم تدرك المحسوسات ، فكلاهما من هذا عاشق صاحبه "[1] ، فتصوف ابن سينا عقلي و لا يركز على الوجدان .

و في تاريخ الإسلام يمثل أبو حامد الغزالي التوجه نحو التصوف السني و رفض عقلانية الفلاسفة التي ، انتقدها في كتابه تهافت الفلاسفة[2] ، فقد جرب الغزالي الاعتماد على معطيات العقل و الحس و لكن تبين له أن قدرات العقل محدودة بحدود الحواس و أن الحواس قد تخطئ و تهم ،فيقول:" فأقبلت بجد بليغ ، أتأمل المحسوسات و الضروريات ، و أنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ، فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا ، و أخذ يتسع هذا الشك فيها و يقول من أين الثقة بالحواس ، و أقواها حاسة البصر ، و هي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، و تحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة و المشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ..."[3]، و قد عانى الغزالي من شك و حيرة لازمته مدة قبل أن يعرف طريق المعرفة الصحيح ، و لم يجد الغزالي ضالته إلا في الذوق الصوفي فيقول : " و بالجملة فمن لم يرزق منه شيئا بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الإسم ، و كرامات الأولياء هي على التحقيق بدايات الأنبياء ...و هذه الحالة يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها ، فمن لم يرزق الذوق فيتيقنها بالتجربة و التسامع ، إن أكثر الصحبة ، حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقينا ، و من جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان فهم القوم لا يشقى جليسهم ، و من لم يرزق صحبتهم فليعلم إمكان ذلك يقينا بشواهد البرهان ، على ما ذكرناه في كتاب عجائب القلب ، من كتب إحياء علوم الدين ، و التحقيق بالبرهان علم ، و ملابسة عين تلك الحالة ذوق ، و القبول من التسامع و التجربة بحسن الظن إيمان "[4]،و لو تأملنا في طبيعة الجدل

---

[1] – نور الدين عبد الرحمان الجامي ، **سلامان و أبسال** ، ترجمة : عبد العزيز بقوش (الطبعة الثانية ؛ القاهرة : المركز القومي للترجمة ، 2009) ، ص: 166.

[2] – يقول الغزالي منتقدا منهج الفلاسفة : " فلما قرع ذلك سمعهم ، و وافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزا إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، و انخراطا في سلكهم ، و ترفعا عن مسايرة الجماهير و الدهماء ،و استنكافا من القناعة بأديان الآباء ، ظنا منهم أن التكايس في النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع في تقليد الباطل جمال ، و غفلة منهم عن أن النتقال إلى تقليد عن تقليد ، خرق و خبال .."أبو حامد الغزالي ، **تهافت الفلاسفة** ، تحقيق : سليمان دنيا (الطبعة الرابعة ؛مصر : دار المعارف) ، ص:74.

[3] – أبو حامد الغزالي ، **المنقذ من** الضلال ، تحقيق : محمود بيجو (المكتبة الوقفية) ، ص : 33 .

[4] – المرجع نفسه ، ص: 71.

الذي أثاره الغزالي وجدناه يتمحور حول طرق تحقيق المعرفة الصحيحة و هذا ما يبعدنا عن إشكاليات الإلحاد إذا استثنينا ردوده على الفلاسفة في مسائل كقدم العالم .

و يتخذ التصوف اليهودي طابعا خاصا ، ينطلق من بعض التراث الكتابي اليهودي ، فيما يتعلق بصلة الشعب اليهودي بالله و بالأرض و بالماسيحانية ، و قد أدى امتزاج الغنوصية بالتراث الكتابي اليهودي إلى ظهور تيارات عرفانية جاوزت اليهودية الكتابية ، و دخلت معها في صراعات كان آخر أشكالها علنة اليهودية بالحركة الصهيونية و لكن القباله تجاوز بعد ذلك التراث الكتابي التوراتي و التلمودي ، لتوجد توجهات جديدة تعتمد على الحلولية ، فقد اخترقت المذاهب الغنوصية الديانة اليهودية الكتابية و أوجدت مذاهب إلحادية تتفق مع توجهات الغنوصية و لا تتفق مع الديانات الكتابية ،" و الغنوصية هي النموذج المتكرر و الكامن وراء معظم إن لم يكن كل الفلسفات و الأنساق الحلولية الكمونية الواحدية الروحية و المادية عبر التاريخ ، و هي أهم تعبير عن الواحدية الكونية و عن النزعة الطبيعية المادية ، و أكثرها تبلورا ، و هي القواعد أو النحو العالمي الكوني للهرطقة الذي ولدت منه كل أنواع الهرطقات المادية المعادية للإله و الإنسان ، علمانية كانت أم دينية ، و هيهرطقات ليست معادية للإله المتجاوز و حسب و إنما معادية للإنسان باعتباره كائنا فريدا مركبا حرا متعدد الأبعاد قادر على تجاوز ذاته الطبيعية و على تجاوز الطبيعية المادة و على اتخاذ مواف أخلاقية تنبع من حريته و إحساسه بالمسؤولية و بهويته و حدوده ، أي أن الإلحاد الغنوصي إلحاد جوهري و جذري و تعبير عن عداء عميق لظاهرة الإنسان نفسها "[1] ، و قد طوعت الغنوصية اليهودية الكتابية بالتأويل المباين لظواهر الألفاظ ، " و قد حل الغنوصيون المشكلة بأن صنفوا الإله الصانع على أنه إله العهد القديم ، و أنه هو الذي تسبب في نفي اليهود من أصلهم النوراني و قذف بهم في هذه الدنيا و أرسل إليهم الشريعة ليثقل كاهلهم بها ، و قد انطلق الغنوصيون الصهاينة أيضا من رفض جذري لحالة النفي ، و قد أدى ذلك إلى رفض تاريخ اليهود في النفي ، أي التجارب التاريخية المتعبة للجماعات اليهودية في كل أنحاء الأرض ، و هم يرون هذا التاريخ على أنه تاريخ معاناة و مآس و مذابح ، إلى أن وصل هرتزل مكتشف الصيغة الغنوصية التي تتلخص في إنهاء حالة المنفى ، و تطبيع الشخصية اليهودية الجسمانية أو النفسانية ، أي تغييرها تماما و ربما تصفيتها حتى يظهر العبراني الجديد أو اليهودي

---

[1] – عبد الوهاب المسيري ، **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الشروق، 1999) ج: 5 ، ص: 39.

الخالص النوراني الذي لا يعاني من أي ازدواج في الولاء أو انشطار في الشخصية " [1]، و تتخذ القبالاه اليهودية في سبيلها منهجا غنوصيا ، يصل إلى توحيد الذات الإلهية بالشعب المختار الذي يصبح ضروريا لتحقيق وحدة الذات الإلهية ، و ترتبط بهذه الغنوصية مسائل الأرض المقدسة و تعجيل الماشيحانية ، فالتصوف اليهودي لا يسعى إلى تطويع النفس الإنسانية و مجاهدتها بل يسعى إلى تطويع الذات الإلهية لنبوءات الشعب المختار ، و هذا ما يفسر الشغف بالسحر و بتأثيرات الحروف و الأعداد و الرموز ،" و الرؤية الحلولية القبالية هي في جوهرها وحدة وجود روحية كاملة تحمل استعدادا للتحول لوحدة وجود مادية ، و هذا ما حدث مع تزايد نزعات العلمنة في المجتمع الغربي و ما واكب ذلك من انتشار الفكر الحلولي و تحوله إلى وحدة وجود مادية ، و هو الأمر الذي أنجزه اسبينوزا في إطار الفلسفة الغربية ، و قد حدث شيء مماثل داخل الفكر الديني اليهودي إذ بدأت وحدة الوجود الروحية تتحول إلة وحدة وجود مادية ، من خلال مرحلة شحوب الإله و الفكر الربوبي ثم مرحلة موت الإله ، و قد دخلت القباله مرحلة وحدة الوجود الروحية الكاملة في حركات مشيحانية مثل الشبتانية و الفرانكية التي تحولت تدريجيا إلى وحدة وجود مادية ، و بالتالي اختفت الديباجات الروحية و معها الأساطير و الصور المازية العلمانية فبدلا من الصور المجازية الجنسية ظهر فرويد حيث تحل الإيد محل اليسود ، و ظهرت الصهيونية حيث يحل الاستيطان في الأرض محل الالتصاق بالإله ديفيقوت ، و ظهرت ما بعد الحداثة حيث يحل الاخترجلاف محل تبعثر الشرارات و انفصال الدال عن المدلول محل الجماتريا "[2]، و كل ذلك يفسر لنا جزئيا الصلة بين اليهود و الحركات السرية و الإلحاد المعاصر .

و قد تميزت المسيحية بتوجهها المبدئي نحو الزهد و التقشف و احتقار المتع ، مما يفسر لنا سبب انتشار الرهبانية عند المسيحيين ، هذه الرهبانية التي اتخذت طابعا صارما في القرنين الثالث و الرابع الميلادي ، و قامت على ثلاث ركائز هي الهروب من العالم و اعتزال الناس ، و الهروب من الزواج و تبعاته ، و قهر الجسد و إذلاله ، لكن هذا التوجه المتشدد كان يصطدم بواقع الحياة العملية مما يفسر ظاهرة انتشار الانحراف في أوساط المترهبين [3]، كما أن توجه المسيحية نحو حياة الزهد و التقشف بدأ يتناقض مع التوجه العام للمجتمعات الغربية المتأثرة بمعطيات الحضارة الحديثة منذ عصر

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 45.

[2] – المرجع نفسه ، ج: 5، ص: 170.

[3] – للمزيد حول الرهبنة المسيحية أنظر : حنين عبد المسيح ، **بدعة الرهبنة نشأتها و مبادئها الهدامة** (الطبعة الإلكترونية الأولى ، 2009) ، ص: 12 و ما بعدها .

النهضة الأوربية ، و يعد ذلك عاملا من عوامل بداية الصراع و الانفصال بين المسيحية و بين المجتمعات الأوربية المعاصرة ، و هذا ما يفسر لنا بداية عصر النهضة بحركة الإنسانيين التي أرادت رد الاعتبار لحياة الإنسان بعيدا عن تشاؤم المسيحية ، " و هناك رد اعتبار الانسان و رد اعتبار الحياة الدنيا بعد ألف عام من العصور الوسطى ملأت أوربا بالأديرة و أقنعت البسطاء أن نصيبهم في ميراث الأرض هو حرثها و زرعها لأمراء الإقطاع ...فالحياة ذاتها خطيئة ، فما بالنا بمجد الحياة : بالعلم ، بالفن ، بالفكر ، بالمال ، بالجمال ، بالقوة ، بالسعادة ، بالحرية ، بالمساواة ، مجد العالم الزائل ، و كل هذه الكنوز لا معنى لها إلا في العالم الآخر " .[1]

تدين المؤسسات الدينية و الطقوس و الشعائر في الديانات الكبرى :

تمثل اليهودية الحاخامية التلمودية أهم ما يمكن أن يتناسب مع دراسة التدين اليهودي في مرحلة مأسسته ، و مرحلة الشعائر و الطقوس العملية ، فقد ساد هذا التوجه منذ القرن التاسع الميلادي و استمر نفوذه القوي إلى القرن الثامن عشر ، و قد تميز بسيطرة الشريعة الشفوية التي أدت إلى مجاوزة الشريعة الكتابية المتمثلة في التوراة إلى شريعة التلمود و شروح الفقهاء ، و هذا ما يفسر لنا إطلاق مصطلح الحاخامية و التلمودية التي كانت بدايتها مع اليهود القرائين ، و التي تقابل التلقي المباشر من التوراة ، و لكن هذا المصطلح تحول مع الوقت إلى وصف لحالة مؤسسية واقعية ، و لكن الجمود و الظاهرية التي اتسم بها التوجه الحاخامي ، أدى إلى موجات من ردود الأفعال القبالية و المسيحانية ،"و لكن الضربة القاضية جاءت مع حركة التنوير ، فحركة التنوير بين أعضاء الجماعات في مراحلها الأولى كانت ذات اتجاه إصلاحي ربوبي يهدف إلى إلى إصلاح اليهودية دون التخلي عنها ، و من هنا وجه دعة الحركة سهام نقدهم إلى التلمود و أنكروا قداسة الشريعة الشفوية ككل ، و أصروا على اعتبار التلمود بمنزلة مجموعة من تفسيرات المشرعين و الشارحين يرجع عهدها إلى فترة متأخرة ، كما نفوا كل سلطة إلزامية ، و أنه في واقع الأمر يعبر عن السلطة الحاخامية ، و بينوا ما في التلمود من خرافات و حكايات شعبية تتنافى في تصورهم مع العقل،"[2] ، و لكن أهم ما تعرضت له اليهودية الحاخامية هو علمنتها من الداخل من قبل الصهيونية، معتمدة على تحوير المبادئ الدينية الأساسية بطريقة جعلت

---

[1] – لويس عوض ، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مركز الأهرام للطباعة و النشر ، 1987) ، ص : 6 .

[2] – عبد الوهاب المسيري ، **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية** ، مرجع سابق ، ج :5 ، ص: 128 .

أشد الأرثودوكسيات اليهودية تذوب في الصهيونية ، "و قد أدى هذا إلى ظهور إشكالية حقيقية أمام اليهود الذين يرفضون التحالف مع ملحدين يسمون أنفسهم يهودا ، و نحن نذهب إلى أن الصهيونية قد نجحت في الاستيلاء على اليهودية و علمنتها بسبب الخاصية الجيولوجية التراكمية ، إذ وجد الصهاينة سوابق في التراث الديني اليهودي تدعم مقولاتهم العلمانية الشاملة "[1].

و في المسيحية تعتبر البابوية معبرة عن المؤسسة الدينية ، فقد شكلت طيلة عشرينا قرنا المؤسسة الأقوى في الديانة المسيحية ، و اعتمدت على أسطورة صخرة بطرس لتأسيس كيانها ، و لكنها خضعت لتطورات تاريخية لا تمت بصلة للمسيحية الأولى التي جاءت في الأناجيل المعتمدة عند المسيحيين ، مما جعل كاتبا يتساءل :" لقد حضر بطرس العشاء البسيط الذ تناوله المسيح ، و علم بالإهانات و التعذيب الذ تعرض له ، و بتاج الشوك الذي ارتداه و بصلبه عاريا ، و لسوف يتساءل إذا بعث حيا في أيامنا هذه عن العلاقة بين ذلك و بين تلك الفخامة و الأبهة التي يعيشها خلفاؤهما ، و ما هو الطريق الملتوي الذي سلكته جماعة المسيحيين من جلجوثا إلى الفاتيكان الذي غيرها كل هذا التغيير "[2]، و قد بلغت البابوية أوج مراحل سيطرتها في القرن الحادي عشر الميلادي على يد غريغوريوس السابع (1085-1073)، الذي جسد السلطتين الدينية و الزمنية ، و تحكم في تعيين و عزل الأباطرة و الملوك ، و اشتهر بالتزوير،"فعندما تولى جريجوري السابع منصب البابا ، أصدر قائمة تضم سبعة و عشرين نقطة تحدد كلها سلطته كخليفة لبترى منها على سبيل المثال : لا يحق لأي كائن كان أن يقيم البابا، الكنيسة الرومانية لم و لن تخطئ أبدا ، البابا فقط له سلطة خلع الأساقفة ،البابا وحده له حق خلع الملوك و القياصرة و حاشيتهم ، على كل الحكام و حاشيتهم أن يقبلوا قدمي البابا "[3]، و ارتبط تاريخ هذه المؤسسة بممارسات لا تتفق مع طبيعة الديانة سواء في اختيار و تعيين الباباوات ، أو في السلوكات المشينة التي اشتهرت عنهم ، فبدأت مظاهر الثورة على هذه المؤسسة الدينية مع حركة الإنسانيين و مع الاصلاح البروتستانتي ،" و لم يكن مارتن لوثر الوحيد الذي وجه نقدا للكنيسة ، ففي القرن الثالث عشر شبه الكاردينال بونافنتورا مدينة روما بالعاهرة ، و قال إنها كالعاهرة تسكر الملوك و الشعوب بخمرها ، و أضاف إن روما تفسد الرؤوس الكبرى للكنيسة ، و

---

[1] - المرجع نفسه ، ج : 5، ج : 51.

[2] - دي روزا ، **التاريخ الأسود للكنيسة** ، ترجمة : آسر حطيبة (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : الدار المصرية للنشر و التوزيع ، 1994) ، ص: 31 .

[3] - المرجع نفسه ، ص: 53 .

هؤلاء يفسدون صغار الكنيسة ، و هؤلاء بدورهم يفسدون الشعب ، و لا يجب أن ننسى دانتي الذي جعل في كل درجة من درجات جهنم فئة من رجال الكنيسة و مساوئهم "[1]، و استمر هذا الشرخ إلى القرن التاسع عشر حيث فصلت الثورة الفرنسية و النظم الحديثة بين الكنيسة و الدولة ، ثم فقدت البابوية أملاكها و مدينة روما سنة 1870 ، و لم تتمكن من جمع كيانها من جديد حتى سنة 1929 بعد الاتفاق مع موسوليني على تأسيس دولة الفاتيكان ، و قد حاولت البابوية التأقلم مع الوضع العلماني الجديد و إعادة التموقع كما يظهر من المجمع الفاتيكاني الأول سنة 1870، و المجمع الفاتيكاني الثاني المنعقد من 1962 إلى 1965 ، و قد شكلت المؤسسة البابوية و صراعاتها التاريخية مع المذاهب و مع الملوك و مع العلماء السبب المباشر في النزعات العلمانية و الإلحادية المعاصرة .

2 – المطلب الثاني : تعريف الإلحاد :

[1] – المرجع نفسه ، ص :58 .

أ – الفرع الأول : الإلحاد لغة :

يرد لفظ الإلحاد في اللغة العربية في عدة استعمالات ، يمكن رد جميعها إلى معنى الميل و الانحراف السلبي غير المرغوب فيه ، و يقابل لفظ الإلحاد في اللغة العربية لفظ الحنيفية الذي يعني الميل المحمود المرغوب فيه ، فنجد في قواميس اللغة العربية في مادة لحد"بأن اللحد الشق الذي يكون في جانب القبر موضعا للميت ، لأنه قد أميل عن وسطه إلى جانبه ، و قيل الذي يحفر في عرضه ، و الضريح و الضريحة ما كان في وسطه و الجمع ألحاد و لحود ،و الملحود صفة غالبة ،قال:

حتى أغيب في أثناء ملحود...

قال أبو عبيدة لحدت له و ألحدت له ، و لحد إلى الشيء يلحد ، والتحد مال ، و لحد في الدين يلحد ، و ألحد مال وعدل ، و قيل لحد مال و جار ، و قال ابن السكيت : الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس فيه ، يقال قد ألحد في الدين و لحد ، أي حاد عنه"[1]...

و قد ورد لفظ الإلحاد في القرآن الكريم في خمسة مواضع [2]، أرجعها المفسرون إلى المعاني التي أوردها اللغويون ، ففي معنى قوله تعالى**{ *وَلله الاَسْمَاء الحُسْنَى* فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ}**[3] ذكر المفسرون أن الإلحاد فيها هو تحريفها ،"وقد حرف المشركون في الجزيرة أسماء الله الحسنى فسموا بها أسماء آلهتهم المدعاة..حرفوا اسم الله فسموا به اللات ، و اسم العزيز فسموا به العزى فالآية تقرر أن هذه الأسماء الحسنى هي لله وحده ، و تأمر أن يدعوه المؤمنون وحده بها دون تحريف ولا

---

[1] –ابن منظور ، **لسان العرب** (بيروت: دار المعارف) ، ج : 3 ، ص405.

[2] – **{وَلله الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ}**الأعراف:180، **{وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ *إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ* لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ *وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ*}** النحل : 103**{ *إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا* }** افصلت:40،**{إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَاء ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِ *وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ*}**الحج:25 **{ وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ *لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا* }**الكهف:27،**{ قُلْ إِنِّي *لَنْ* يُجِيرَنِي مِنَ اللهِ أَحَدٌ *و لن اَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا* }** الجن:22،محمد إسماعيل إبراهيم،**معجم الألفاظ و الآيات القرآنية** (القاهرة: دار الفكر العربي) .
،ص:470-471.

[3] –الأعراف :179.

ميل"[1]، و كذا في باقي معاني الإلحاد الواردة في آيات القرآن الكريم[2]، و ورد لفظ الإلحاد في السنة النبوية بمعنى الميل و الانحراف كما ورد في القرآن الكريم ، ففي صحيح البخاري على سبيل المثال نجد الحديث الذي يرويه جابر بن عبد الله-رضي الله عنهما- "أن رسول الله-صلى الله عليه وسلم-كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في الثوب الواحد ، ثم يقول أيهم أكثر أخذا للقرآن فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد"[3]...وفي سنن ابن ماجة من حديث أنس بن مالك – رضي الله عنه – قال لما توفي النبي صلى الله عليه و سلم ،كان في المدينة رجل يَلحد و الآخر يضرح ، فقالوا نستخير ربنا ونبعث إليهما ، فأيهما سبق تركناه ، فأرسل إليهما ، فسبق صاحب اللحد ، فلحدوا للنبي-صلى الله عليه وسلم-"[4]، و هذا ما يبين لنا أن الاستعمال الديني للفظ الإلحاد بمعنى إنكار التأليه لم يستعمل في المصادر الإسلامية (القرآن الكريم والسنة النبوية) ، و نجد استعمال القرآن الكريم لمصطلح الدهر ، لوصف عقائد الذين يحصرون التأثر و التأثير في المظاهر الكونية الدنيوية و يرفضون الإيمان بالآخرة.

---

[1] – سيد قطب، **في ظلال القرآن** (الطبعة الثانية عشرة ؛ بيروت : دار الشروق ، 1986) ، م : 3 ، ص : 1402.

[2] – تدل باقي معاني الإلحاد الواردة في كل الآيات القرآنية على معان تؤول إلى معنى الانحراف ، ففي الآية 103 من سورة النحل عد ادعاء المشركين بأن القرآن الكريم من تعليم بشر إلحادا ، بمعنى الميل عن حقيقية كونه منزلا من عند الله إلى ادعاء المصدرية البشرية ، أنظر تفسير الآية في :محمد الطاهر بن عاشور ، **تفسير التحرير و التنوير** (تونس : الدار التونسية للنشر، 1984) ،ج : 13، ص: 287 ، و محمد بن علي الشوكاني ، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية و الدراية من علم التفسير** ، تحقيق: أحمد عبد السلام (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الكتب العلمية ، 1994) ، ج:3 ، ص241 ، و في معنى الآية 25 من سورة الحج ذكر المفسرون معان ترجع إلى الانحراف (أنظر المرجع نفسه : ص558) ، و في معنى الملتحد المذكور في الآيتين 22 من سورة الكهف ، و الآية 22 من سورة الجن ذكر المفسرون بأنه الملجأ الذي يمال ويركن إليه ، أنظر: عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي ، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** ، تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الكتب العلمية ، 1993) ، ج:15 ، ص304 .

[3] – صحيح البخاري، الحديث رقم : 1347، باب من يقدم في اللحد ، و قال ابن حجر في شرحه :"قال أهل اللغة أصل الإلحاد الميل و العدول عن الشيء ، و قيل للمائل عن الدين ملحد ، و سمي اللحد لأنه شق يعمل في جانب القبر فيميل عن وسط القبر إلى جانبه"...أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ، تحقيق : عبد الله بن باز (بيروت : دار المعرفة) ، ج : 3 ، ص : 231 .

[4] – محمد بن يزيد ابن ماجه ،**كتاب السنن** (دار الفكر) ، ج:1 ، ص : 497 ، و انظر :فريق من المستشرقين ، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي** (تونس: دار سحنون ، 1987) مادة:لحد ،ج : 6، ص:95 ، و انظر:خليل أحمد التهارنافوري ، **بذل المجهود في حل أبي داود** (الرياض : دار اللواء) ،ج:9-10 ص: 362، و محمد زكريا الكاندهلوي ، **أوجز المسالك إلى موطأ مالك** (لبنان : دار الفكر ، 1980) ،ج : 4 ، ص : 249 .

وفي اللغات الأوربية يعود مصدر لفظ الإلحاد إلى اللغة اليونانية ، و هو لفظ مكون من مقطعين á = سلب و نفي ، و θζOG= إله [1]، فمعناها نفي الإله ، و في اللاتينية àthèos[2] ومعناه عدم الإيمان بوجود الآلهة ، و للتعمق أكثر في فهم مصطلح الإلحاد في الإغريقية ينبغي الرجوع إلى التقسيم الذي ذكره أفلاطون الذي يعد من كبار فلاسفة الإغريق ، ففي المقالة العاشرة من كتاب النواميس يذكر أفلاطون ثلاثة أنواع من الإلحاد أولها إنكار الألوهية ، و ثانيها الاعتقاد بوجود الألوهية مع نفي العناية بالشؤون الإنسانية ، و النوع الثالث هو محاولة استرضاء الآلهة بالتقدمات و القرابين [3]، و بخلاف اللغة العربية نجد أن اللغات الأوربية عرفت مصطلح الإلحاد بمعنى إنكار الألوهية ، منذ المراحل الأولى لتشكل الفكر الأوربي في الإطار الإغريقي الروماني ، و إن لم يتحدد كمفهوم نظري مؤسس ، و هذا ما يفسر لنا نظرة أفلاطون إلى سلبية إله أرسطو على أنها إلحاد ، و كذلك نظرته إلى عبادة أتباع الأديان على أنها إلحاد .

ب – الفرع الثاني : تعريف الإلحاد اصطلاحا:

يواجه التعريف الاصطلاحي للإلحاد عدة إشكالات نابعة من طبيعة الظاهرة ، و من الغموض و الاختلاف الذي يكتنفها بسبب الاختلاف في وجودها الكلي ، و كذا بسبب تنوع الأشكال التي قد أخذها الإلحاد على مر العصور ، فنجد تعريفا للإلحاد بأنه ، "مذهب الذين ينكرون الألوهية"، و لكن هذا التعريف يكتنفه النقص من عدة جهات ،كونه يحصر الإلحاد في ما يمكن الاصطلاح عليه الإلحاد الإيديولوجي ، الذي هو مذهب طائفة من الفلاسفة و المفكرين الذين لجأوا إلى محاولة التدليل في إنكارهم للألوهية ، و هم قلة إذا قورنوا بمن يمكن أن يشملهم تعريف الإلحاد بأنه " مذهب الذين لا يؤمنون بالألوهية"، الذي يشمل اللاأدريين Agnostiques [4]، و الملحدين

---

[1]– **Dictionnaire** :**Français Grec**,(France : Hatier,1955).

[2] -**Dictionnaire illustre** : **Latin français**(Paris :Hachette 1934) ,P :180.

[3] – أنظر عبد الرحمان بدوي ، **موسوعة الفلسفة** (الطبعة الأولى؛المؤسسة العربية للدراسات و النشر،1984) ، ج1،ص:219 .

[4] –و هي مذهب يقوم على إنكار القدرة على المعرفة ، و يرفض كل ما هو متافيزيقي و يعتبر الألوهية أمرا لا يمكن للعقل الإنساني إدراكه ، أوجد هذا المصطلح العالم الطبيعي البريطاني توماس هكسلي في القرن التاسع عشر ، في مقابل الغنوصية Gnosticisme التي تعطي للكون تفسيرات خارجة عن طبيعته ، فاللاأدرية تتبنى المبدأ الفلسفي القائل باستحالة معرفة العقل الإنساني للألوهية و باستحالة إدراكه لكل ما هو فوق الطبيعة ،كما أن هذا المصطلح يطلق على القائلين باستحالة الإجابة عن الأسئلة غير الإمبريقية ، أنظر المرجع نفسه .

العمليين الذين لا يقيمون حياتهم العملية على الإيمان بالألوهية و لا أثر للدين على سلوكهم العملي ،كما يشمل الملاحدة النظريين الذين لم يؤمنوا بالألوهية ولم يخوضوا في التدليل على نفيها ، و هذا التعريف أيضا يقصر عن احتواء أصناف من الملاحدة ،كالفلاسفة التأليهيين Théistes[1] أو Déistes[2] الذين آمنوا بالألوهية و أنكروا الأديان أو النبوات و الوحي ، و منهم القائلون بالدين الطبيعي في عصر الأنوار ، أو الذين أنكروا العناية الإلهية ، أو القائلين بوحدة الوجود Panthéistes[3] أو الحلوليين الذين لم يفرقوا و يفصلوا بين صفات الخالق و المخلوق ، أو الذين جعلوا الإنسان محورا لتفسير الكون ممن يسمون بالإنسانيين Humanistes [4] بمختلف مذاهبهم و الذين يجمعهم التمحور على القيم الإنسانية بدل القيم الدينية الإلهية.

– المطلب الثالث : الإنسان الأول بين التدين و الإلحاد .

[1] – استعمل هذا المصطلح في القرن الثامن عشر للدلالة على المؤلهة من الفلاسفة الطبيعيين الذين تبنوا بأن الألوهية لا تتدخل في شؤون العالم بالتسيير أو الحكم أو الوحي و أفعالها موجهة إلى ذاتها ، و مصدر التدين عند هؤلاء الفلاسفة هو الطبيعة و العقل الإنساني الطبيعي.

[2] – هو الإيمان بألوهية تعبد لا على أساس الوحي و لكن على أساس الشعور الداخلي النابع من الذات الإنسانية ، فهي ديانة ترفض أديان الأنبياء وتتلقى عن الفلاسفة أنظر :عبده الحلو،**المعجم الفلسفي**(الطبعة الأولى ؛ لبنان : المركز العربي للبحوث و الإنماء ، 1984) ، ص : 40.

[3] – وحدة الوجود تعد من الإلحاد لأنها تجعل الآلهة و الموجودات شيئا واحدا بخلاف ما يعتقده المؤلهون الذين يعتقدون بانفصال الذات الإلهية عن الوجود ،كما أن هذا المذهب يخالف الإلحاد المادي الذي ينكر الألوهية إنكارا تاما.

[4]– تتعدد معاني هذا المفهوم مما يثير إشكالا حول الرابط بين مختلف إطلاقاته ، و يمكننا إرجاعه إلى ثلاث معان رئيسية ، يتعلق الأول بتيار في عصر النهضة الأوربية من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر ، أوجده الإنسانيون والأدباء الذين أعادوا بعث التراث اليوناني و الروماني القديم ، و استمدوا منه فلسفة للإنسان ،كما دعوا إلى القراءة الأدبية الإنسانية للكتب المقدسة المسيحية ، و عارضوا الفكر المدرسي الوسيط الذي خضع في مجمله للاهوت الكنسي ، من أهم ممثلي هذا التيار نجد إراسم Erasme ، و خوان لويس فيفي Juan Luis Vives ، وغيرهم ، والمعنى الثاني هو تيار فلسفي خالص يجعل من الإنسان قيمة تعلو على كل القيم الأخرى ، و ظهرت المؤلفات المخصصة لهذا الاتجاه منذ نهاية القرن التاسع عشر ، من أهم مفكري هذا التيار البراجماتي الإنجليزي شيلر F C S Schiller ثم عرف هذا المذهب دفعة قوية مع وجودية سارتر ، و مع الماركسية ، و المعنى الثالث هو معنى واسع يشمل أغلب الفلسفات القديمة والحديثة ، و معناه يضم كل التيارات الفكرية التي تمكن الإنسان من التحرر من المنظومات الفكرية العقلية الثابتة. –
Voir :**Encyclopédie Hachette**,2005.

1- الفرع الأول : أصل التدين في الفكر الإسلامي:

لم تثر مسألة أصل التدين في الفكر الإسلامي بالقدر الذي عرفته هذه المسألة في الفكر الغربي ، "فارتباط الفكر الإنساني بالعقيدة في الإسلام قديم قدم الحياة ، و غريزة من غرائز النفس البشرية ، فالإنسان مسوق بفطرته إلى اعتناق عقيدة يدين بها ويحتذي هديها و يسير في ركابها و مبعث هذا التأثر الطبيعي في الإنسان هو ما يراه من تلك الظواهر الطبيعية في الحياة وما هي عليه من إبداع و إتقان ، و نظام أبهر العقول و أدهش النفوس بما فيه من جميل الصنعة وقوة الإبداع و حسن النظام ، فالأرض منبسطة ممهدة تعج بالذهاب و الإياب و تجود بالقوت أنى طلبه الإنسان ، و المعادن في باطنه قد مكنته بتوافرها و كثرة عناصرها من إيجاد ما يحتاجه من الآلات ، و الأنهار متدفقة لا ينضب معينها و لا ينقطع عطاؤها { **وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ *وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا* لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**[1] }[2] ، و المطلع على المباحث العقائدية و الكلامية و ما عالجته من إشكالات لا يكاد يعثر على قضية أصل التدين في هذه المباحث التي اهتمت في مقدماتها بأصل الخلق و بالتدليل على وجود الألوهية و على حدوث المخلوقات ، مستلهمة النصوص القرآنية و مستفيدة من ضوابط الفكر المنطقية الأرسطية ، و ما أثير من مباحث كلامية حول الفطرة الإنسانية كان ردة فعل على التحسين و التقبيح العقليين عند فرقة المعتزلة[3] ، مع ملاحظة أن المعتزلة اعتبروا الوصول إلى معرفة الألوهية ، و ما يليق و ما لا يليق بها أمرا فطريا ، فالإشكال الذي طرح في الفكر الإسلامي يتعلق بمصادر المعرفة و بأولويات هذه المصادر.

و إذا تأملنا في مصادر الدين الإسلامي من كتاب وسنة ، وجدنا أن القرآن الكريم يبين بأن التدين و التوحيد هو أصل فطرة الإنسان ، فنجد في الآيات (172إلى174) من سورة الأعراف قوله تعالى:{ **وَإِذْ اخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ، أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ** } ، "و الكلام تمثيل حال من أحوال الغيب

---

[1] - النحل:15.

[2] -محمد عيد عابدين،"التدين غريزة في طبع الإنسان"،**مجلة الأزهر** (يناير، 1979) .

[3] - للمزيد حول مسألة التحسين و التقبيح عند المعتزلة أنظر : ماجدة محمد كامل درويش ، **قضية التحسين والتقبيح بين المعتزلة والأشاعرة** (مصر : دار النهضة العربية ، 1993) .

، من تسلط أمر التكوين الإلهي على ذوات الكائنات و أعراضها عند إرادة تكوينها ، لا تبلغ النفوس إلى تصورها بالكنه ، لأنها وراء المعتاد المألوف ، فيراد تقريبها بهذا التمثيل، وحاصل المعنى : أن الله خلق في الإنسان من وقت تكوينه إدراك أدلة الوحدانية ، وجعل في فطرة حركة تفكير الإنسان التطلع إلى إدراك ذلك وتحصيل إدراكه إذا جرد نفسه من العوارض التي تدخل على فطرته فتفسدها"[1]، و في نفس المعنى نجد قوله تعالى في الآية 30 من سورة الروم { ***فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ*** } ،"يقول تعالى فسدد وجهك و استمر على الدين الذي شرعه الله لك من الحنيفية ملة إبراهيم، التي هداك الله لها وكملها لك غاية الكمال ، و أنت مع ذلك لازم فطرتك السليمة التي فطر الله الخلق عليها ، فإنه تعالى فطر خلقه على معرفته و توحيده و أنه لا إله غيره"[2].

وفي السنة النبوية نجد الإشارة إلى أثر التربية الاجتماعية في تحريف التدين الفطري ، القائم في أصله على الميل إلى التوحيد ، فيقول الرسول – صلى لله عليه وسلم –:"كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ،كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جدعاء"[3]،

---

[1] –محمد الطاهر بن عاشور ، **تفسير التحرير و التنوير** (تونس : دار سحنون للنشر و التوزيع) ، ج : 5 ، ص : 168.

[2] –إسماعيل بن كثير ،**تفسير القرآن العظيم** (الطبعة الأولى ؛ دمشق : مكتب دار الفيحاء ، 1994) ، ج: 3 ، ص: 572.

[3] – رواه : محمد ابن اسماعيل البخاري ، **الجامع الصحيح** ، تحقيق : عبد السلام بن محمد عمر علوش (الطبعة الثانية ؛ دار الراشد ، 2006) ، من رواية أبي هريرة ،كتاب الجنائز : باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه ، و كتاب تفسير القرآن : باب لا تبديل لخلق الله ، و كتاب القدر : باب الله أعلم بما كانوا عاملين ، و رواه مسلم بن الحجاج ، **الجامع الصحيح** ، تحقيق : نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة (الطبعة الأولى ؛ دار طيبة ، 2006) كتاب القدر : باب معنى كل مولود يولد على الفطرة و حكم موت الأطفال رقم :4804 ، و رواه : محمد بن عيسى الترمذي ، **كتاب السنن** ، تحقيق : بشَّار عوَّاد معروف (الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1998) ، رقم :2064 ، كتاب القدر : باب ما جاء كل مولود يولد على الفطرة ، و رواه : سليمان بن الأشعث أبوداود : **كتاب السنن** ، تحقيق : محمد عوامة (الطبعة الأولى ؛ مكتبة الريان ، 1998) رقم:4091 ،كتاب السنة ، باب ما جاء في ذراري المشركين ، و رواه:أحمد بن حنبل، **المسند** ، تحقيق : السيد أبو المعاطي النوري ، وآخرون (الطبعة الأولى ؛ بيروت : عالم الكتب ، 1998) ، رقم 6884 ،كتاب باقي مسند المكثرين:باب مسند أبي هريرة ،"و المراد تمكن الناس من الهدى في أصل الجبلة ، و هو التهيؤ لقبول الدين ، فلو ترك المرء عليها لاستمر على لزومها و لم يفارقها إلى غيرها ،لأن حسن هذا الدين ثابت في النفوس ، و إنما يعدل عنه لآفة من الآفات البشرية كالتقليد ،وإلى ذا مال القرطبي في المفهم فقال: المعنى أن الله

فأثر التربية لا يحدث التدين بعد أن لم يكن ، و إنما يؤثر في أشكال التدين التي تخضع بعد ذلك في تلقيها لعوامل التقليد و التوارث ،كما أن السنة النبوية تشير إلى عامل آخر يؤثر في شكل التدين ، و هو عامل وسوسة الشياطين فيقول النبي –صلى الله عليه و سلم–في الحديث القدسي:"و إني خلقت عبادي حنفاء كلهم ، و إنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم و حرمت عليهم ما أحللت لهم و أمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا"[1]، فالإنسان متدين موحد في أصل فطرته ، ولكن الشياطين

خلق قلوب بني أدم مؤهلة لقبول الحق ،كما خلق أعينهم و أسماعهم قابلة المرئيات و المسموعات ، فما دامت باقية على ذلك القبول و على تلك الأهلية أدركت الحق ، ودين الإسلام هو الدين الحق ، و قد دل على هذا المعنى بقية الحديث حيث قال"كما تنتج البهيمة" يعني أن البهيمة تلد الولد كامل الخلقة ، فلو ترك كذلك كان بريئا من العيب ، لكنهم تصرفوا فيه بقطع أذنه مثلا فخرج عن الأصل،...قال ابن القيم : ليس المراد بقوله "يولد على الفطرة"أنه خرج من بطن أمه يعلم الدين ، لأن الله يقول" **و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا**" (النحل 78) ولكن المراد أن فطرته مقتضية لمعرفة دين الإسلام ومحبته ، فنفس الفطرة تقتضي الإقرار و المحبة ، و ليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك لأنه لا يتغير بتهويد الأبوين مثلا بحيث يخرجان الفطرة عن القبول ، و إنما المراد أن كل مولود يولد على إقراره بالربوبية ، فلو خلي و عدم العارض لم يعدل عن ذلك إلى غيره ،كما أنه يولد على محبة ما يلائم بدنه من ارتفاق اللبن حتى يصرفه عنه الصارف...."أنظر : شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ، تحقيق : عبد العزيز بن عبد الله بن باز (دار المعرفة) ، ج:3 ، ص: 246 .

[1] –عن عياض بن حمار المجاشعي ، أن رسول الله _ صلى الله عليه وسلم– قال ذات يوم في خطبته : " ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا ،كل يومي هذا ،كل مال نحلته عبدا حلال ، و إني خلقت عبادي حنفاء كلهم ، و إنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ، و حرمت عليهم ما أحللت لهم و أمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا ، و إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم و عجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب ، و قال إنما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك ، و أنزلت عليك كتابا لا يغسله الماء ، تقرؤه نائما و يقظانا ، و إن ربي أمرني أن أحرق قريشا ، فقلت رب إذا يثلغوا رئسي فيدعوه خبزة ، قال استخرجهم كما استخرجوك ، و اغزهم نغزك، و أنفق فسننفق عليك ، و ابعث جيشا نبعث خمسة مثله ، و قاتل بمن أطاعك من عصاك ، قال و أهل الجنة ثلاثة ذو سلطان مقسط متصدق موفق ، و رجل رحيم رقيق القلب لكل ذي قربى و مسلم ، و عفيف متعفف ذو عيال ، قال و أهل النار خمسة ؛ الضعيف الذي لا زبر له الذين هم فيكم تبعا لا يبتغون أهلا ولا مالا ، و الخائن الذي لا يخفى له طمع ، و إن دق إلا خانه ، و رجل لا يصبح و لا يمسي إلا وهو يخادعك عن أهلك ومالك ، و ذكر البخل أو الكذب، و الشنظير الفحاش" ،مسلم ابن الحجاج،مرجع سابق ،كتاب الجنة و صفة نعيمها وأهلها:باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة و أهل النار ، و محمد بن يزيد بن ماجة ، مرجع سابق ، رقم 2496،كتاب الأحكام :باب اللقطة،و أحمد بن حنبل،مرجع سابق،:رقم الحديث 16834،كتاب مسند الشاميين،با ب حديث عياض بن حمار المجاشعي ، قوله تعالى: "و إني خلقت عبادي حنفاء كلهم "،أي مسلمين ، و قيل طاهرين من المعاصي ، و قيل مستقيمين منيبين لقبول الهداية ، و قيل المراد حين أخذ

أثرت على الإنسان و أفسدت عليه توحيده و جالت به في أنواع الوثنيات وما يتعلق بها من شرائع مختلقة بعيدة عن دين التوحيد .

فإذا تأملنا في العوامل التي أدت إلى قلة الخوض في مسألة أصل الدين في الفكر الإسلامي وفي المباحث الكلامية ، وجدنا أن العوامل التاريخية و الفكرية التي أدت إلى ظهور هذه المسائل في الفكر الغربي لم تكن موجودة في تاريخ الفكر الإسلامي ، فالنزاع حول طبيعة الفطرة الإنسانية في التاريخ الإسلامي كان نابعا من ردة فعل الفرق الإسلامية على فكرة التحسين و التقبيح العقليين ، و على إمكانية الوصول إلى التوحيد من دون هداية الوحي ، هذه المسائل التي أثارتها فرقة المعتزلة و الفلاسفة المسلمون ، و إثارة هذه الإشكالات له ارتباط بالمباحث النظرية الفلسفية حول مصادر المعرفة ، و ليس لهذه المباحث أي ارتباط بالصراعات الفكرية بين العلم و الدين التي ظهرت في الفكر الغربي ، فظهور مسألة أصل الدين في الفكر الغربي جاء متأخرا و لم تظهر نظرياته إلا في القرن التاسع عشر ، بعد أن وصل الصراع بين العلمانية و المسيحية إلى درجة بحث العلمانيين عن أسباب موضوعية للدين ، و هذا ما يعني الرفض المطلق الذي يؤدي إلى نفي أن تكون للدين حقيقة واقعية ، و محاولة تفسير أسباب ظهورها تفسيرا ماديا متعدد الاتجاهات .

ولم تنتقل هذه المسائل إلى العالم الإسلامي إلا في مرحلة الفكر العربي المعاصر، فنجد أن فئة من الباحثين و المفكرين العرب ، تنطلق من إديولوجيات مختلفة ، نقلت الصراع التاريخي الذي حدث في المنظومة الفكرية الغربية ، إلى المنظومة الفكرية في العالم الإسلامي و في العالم العربي ، بمبررات تستند إلى إحلال العلم بدل الدين ، و إلى رفض التفسيرات الميتافيزيقية ، ودراسة الإسلام كظاهرة إنسانية ، و استعمال مناهج النقد التي خضعت لها المسيحية و اليهودية ، فالإسلام ينبغي عند هؤلاء الباحثين أن يدرس كظاهرة اجتماعية و نفسية ، بعيدة عن التقديس الذي تحاط به في العالم الإسلامي ، و الدراسة الوضعية للدين عند هؤلاء الباحثين ينبغي أن تتجاوز حدود الدراسات الوصفية و القراءات التقديسية ، هذه السمة التي تغلب على الدراسات الاجتماعية الأكاديمية في العالم الإسلامي لا تمكن في نظر هؤلاء الباحثين من الاستفادة العميقة من مناهج علم الاجتماع الديني في

عليهم العهد في الذر ، و قال ألست بربكم قالوا بلى. أنظر: يحي بن شرف بن مري النووي ، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج** (الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار إحياء التراث العربي ، 1392 هـ) .

فهم طبيعة الظواهر الدينية و تفسيرها[1]، و التأمل في دراسات هؤلاء الباحثين و تطبيقاتها يبين أن فيها تعسفا في محاولة نقل الصراع الفكري التاريخي ، الذي أدى بالغربيين إلى البحث عن تفسير وضعي للظاهرة الدينية ، و اعتبارهم لهذا الصراع ظاهرة إنسانية ، و قد ظهرت كتابات حاولت استخدام هذا المنهج المادي على الدين الإسلامي ، و لكن الضجة و ردود الأفعال التي أثارتها هذه الدراسات العلمانية للدين في العالم الإسلامي ،كانت أكبر مما كان يتوقعه لها أصحابها من الأثر ، فقد كتب صادق جلال العظم اليساري التوجه كتابه" **نقد الفكر الديني**"[2]، و قد كان هذا الكتاب ردة فعل على هزيمة العرب أمام إسرائيل سنة 1967 ، فظن الكاتب أن سبب الهزيمة يكمن في التصورات الغيبية السائدة في الوطن العربي ، و على هذا الأساس لجأ إلى محاولة نقد الدين بإرجاعه إلى أسس اقتصادية و اجتماعية ، و في كتاب "**الله بحوث في نشأة العقيدة الإلهية**"[3] للعقاد نجد تأثرا بالنظريات التطورية في تفسير نشأة الدين و تطوره ، و في هذا الاتجاه تصب بعض الكتابات المعاصرة في العالم العربي مثل كتابات فراس السواح ومنها كتاب **مغامرة العقل الأولى** ،[4] الذي حاول فيه الباحث دراسة الأساطير الشرقية في وحدات موضوعية مستمدا من المناهج الأنثربولوجية ، بغرض إعطاء تفسير أسطوري لأصل الدين ، و كذا كتابه **دين الإنسان**[5] ، الذي استعمل فيه المنهج الظواهري في دراسة

---

[1] -أنظر كمثال :حيدر إبراهيم علي،"ملاحظات أولية في دراسة الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية"،**مجلة المستقبل العربي**،العدد:126،(أغسطس،1989).

[2] -أنظر:صادق جلال العظم،**نقد الفكر الديني** (الطبعة الخامسة؛بيروت :دار الطليعة،1982)،و انظر كذلك : محمد حسن آل ياسين ، **هوامش على كتاب نقد الفكر الديني** (الطبعة السابعة ؛بيروت: دار النفائس ، 1983).

[3] -عباس محمود العقاد ، **الله بحوث في نشأة العقيدة الإلهية و تطورها** (الطبعة الأولى ؛ بيروت ، دار الكتاب اللبناني ،1987) ،يقول العقاد في مبحث أصل العقيدة:"ترقى الإنسان في العقائد كما ترقى في العلوم و الصناعات، فكانت عقائده الأولى مساوية لحياته الأولى ، و كذلك كانت علومه و صناعاته...وينبغي أن تكون محاولات الإنسان في سبيل الدين أشق و أطول من محاولاته في سبيل العلوم و الصناعات..."

[4] -فراس السواح ، **مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة** (الطبعة الحادية عشر ؛ دمشق : دار علاء الدين ،1996).

[5] -فراس السواح ، **دين الإنسان بحث في ماهية الدين و منشأ الدافع الديني** (الطبعة الرابعة ؛ دمشق : دار علاء الدين ،2002) ، يقول فراس السواح في خلاصة هذا الكتاب بعد جولة مع نظريات نشأة الدين الغربية : " و جماع القول ، إن الدين لايقوم على أساس وهمي ، و لا عدد من الأفكار الخاطئة التي تم تكوينها في عصور الطفولة الإنسانية ، بل إنه يقوم على أكثر الأسس صلابة في وجود الإنسان ، إنه الوعي الباطني بالحقيقة ، و أن على كل اعتقاد ديني إنما يقوم على اختبار نفسي للوحدة الكلية للوجود في وعي الغيب ، و على اختبار منعكسات هذاالإحساس في وعي الصحو

الدين ، كما تصب في نفس الاتجاه ترجمة الكتب من اللغات الأوربية و التقديم لها على أنها نماذج ينبغي السير خلفها في دراسة الظاهرة الدينية ،كما فعل المحامي عبد الهادي عباس في ترجمة كتاب مارسيا إلياد "**المقدس و المدنس**"[1]، و ترجمة عادل العوا لكتاب "**علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي**"[2] للمستشرق جيب الذي حاول فيه تطبيق مناهج تاريخ الأديان في تفسير ظهور الإسلام و تركيبته العقائدية و الفكرية .

2 – الفرع الثاني : أصل التدين في الفكر الغربي:

أثيرت قضية أصل التدين في الفكر الغربي ، و انقسم المفكرون الغربيون فيها إلى مذاهب ، و ظهرت نظريات عدة يمكن إرجاع تاريخ ظهور أغلبها إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، و ما ساد فيه من أجواء فكرية عامة ، تأثرت بالتطور الكبير الذي وصلت إليه العلوم الطبيعية ، التي سادها مذهب التطور ، خاصة بعد ظهور تطورية دارون ، و ذلك في مرحلة متأخرة من الصراع بين الكنيسة و العلم ، حيث ظهرت بوادر الحسم النهائي لصالح العلمانية ، فلم يكتف العلمانيون بالنصر بل سعوا إلى القضاء المبرم على خصمهم اللدود الممثل في الديانة المسيحية ، فأرادوا إعطاءه تفسيرات وضعية لاجتثاث الدين من أصله ، فرجعوا بنظرياتهم إلى البدايات الأولى التي ظهر فيها التدين عند الإنسان حسب زعمهم ، فحاول بعض المفكرين الاجتماعيين تطبيق مذهب التطور البيولوجي على الفكر الإنساني ، و على الدين وعلى رأسهم "أوجست كونت شيخ علماء الاجتماع ،ففي ميدان المنطق تناول مسألة المنهج ، و نقلنا نقلة هائلة من المنهج التجريبي إلى المنهج الوضعي...كما حاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية ، و أدى به ذلك إلى اكتشاف علم الاجتماع ، و لعل الفلسفة الوضعية في ذاتها هي نزعة متعالمة ، أو هي حركة مؤيدة للعلم مضادة للميتافيزيقا ، فهاجم كونت المنطق الصوري الذي أقامه الميتافيزيقيون ، إذ إنه عنده منطق جدلي ينمي قوة الجدل ولا يكشف عن شيء ،كما أن القياس الأرسطي ، إنما يفسر ما نعلم دون أن يكشف ما

، و ما يحدثه من تغييرات في الشعور الفردي ، إن الدين هو الحالة المثلى للتوازن مع الكون ، و العبادة كيفما كانت صيغتها ، و إلى من أو ماذا يكون توجهها هي معبر إلى البقاء في الحقيقة ، و احالة وجود في الواحد ..." ص : 391 .

[1] –مرسيا إلياد، **المقدس و المدنس** ، ترجمة :عبد الهادي عباس (الطبعة الأولى ؛ دمشق : دار دمشق ، 1988).

[2] – هاملتون جيب ، **علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي** ، ترجمة : عادل العوا (الطبعة الثانية ؛ بيروت باريس: منشورات دار عويدات ، 1989) .

نجهل"[1]، و سار في فلك النظرية التطورية رواد الأنثربولوجيا الأوائل فاتسمت بحوثهم "بالميل الواضح إلى تتبع ترقي الثقافة الإنسانية من المستوى البدائي البسيط إلى المستويات الأكثر رقيا ، و ظهرت نظريات المراحل المتعاقبة سواء على مستوى التطور الإنساني في مجموعه ، أو على مستوى تطور النظم الاجتماعية كالعائلة و الاقتصاد و القانون ، و قد تميز علماء هذه الفترة مثل لويس مورجان (1818-1881) و إدوارد تايلور (1832-1917) باستخدامهم لكل من المنهج المقارن و المنهج التاريخي في البحث بدلا من الطرق القديمة في الاستدلال الفلسفي"[2]، و بسبب تبني النظرية التطورية في دراسة الدين ، توجهت الجهود إلى دراسة أشكال التدين عند البدائيين ، و ذلك بغرض الوصول إلى الأشكال الأصلية للدين قبل تطوره ، وذلك بهدف التفسير الوضعي للدين ، فتوجه الباحثون إلى دراسة أديان القبائل البدائية و ظهرت الأنثربولوجيا الدينية .

الأنثربولوجيا الدينية: عملت الأنثربولوجيا الدينية الغربية في القرن التاسع عشر على دراسة الدين على أساس أنه ترميز بشري ، وحاولت تفسير هذا الترميز الديني ، و اكتشاف[3] العلاقة بينه و بين غيره من الرموز التي يستخدمها الإنسان ، و حاول رواد هذا العلم البحث في حقيقة الدين وفي ينابيع التدين ، و في المراحل التي مر بها الدين في تطوره ، متأثرين في ذلك بالجو العلمي الذي ساد النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، و حاول أصحاب الاتجاه الوضعي الإنساني إعطاء تفسيرات وضعية مادية لطبيعة الدين وأصل نشأته فتضاربت آراؤهم في ذلك .

ولعل أول فكرة حاولت تفسير الدين تفسيرا وضعيا حاولت إرجاع أصله إلى المظاهر الطبيعية التي تؤثر في الإنسان فيلجأ إلى تأليهها[4]، و خاصة الأفلاك الكبرى ، و قد انتصر لهذه النظرية

---

[1] -قباري محمد إسماعيل ،**علم الاجتماع و الفلسفة** (الطبعة الأولى ؛ الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية،1989) ، ج:3،ص:171.

[2] – فتحية محمد إبراهيم و مصطفى حمدي النشواني ، **مناهج البحث في علم الانسان** (الرياض: دار المريخ، 1988) ، ص:18.

[3] – أنظر: فراس السواح ، **مغامرة العقل الأولى** (الطبعة الحادية عشر ؛ دمشق : دار علاء الدين ، 1996) في مبحثه عن الأسطورة في الفكر الغربي.

[4] –أحمد عبد الحليم السائح ، **بحوث في مقارنة الأديان** (الطبعة الأولى ؛ الدوحة : دار الثقافة ، 1991) ،ص:45 .

ماكس مولر[1]، و وافق العالم الإنجليزي جيفونس على هذه الفرضية و زاد عليها أن المظاهر الطبيعية المفاجئة هي التي تحدث التدين ، لأن المظاهر العادية تذهب هيبتها بالإلف، و قد كانت هذه الفرضية سائدة في النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، الذي عرف بالانبهار باكتشافات العلوم الطبيعية ، و لكنها تهاوت بعد ذلك أمام الانتقادات التي وجهها لها أصحاب النظرية الأرواحية ، لتتهاوى بعد ذلك الأرواحية بدورها على يد إميل دوركايم في كتابه المظاهر الأولية للحياة الدينية[2].

المذهب الحيوي لنشأة الدين: نظر لهذا المذهب باحثان في الأنثربولوجيا ، هما إدوارد تايلور[3] Edward tylor في كتابه الضخم الحضارة البدائية[4]،ثم تبناه هربرت سبنسر[5] في كتابه مبادئ علم

[1] – فريديريش ماكس مولر: (1823- 1900) مستشرق و عالم لغات ألماني ، و متخصص في مقارنة الأديان ، اشتغل بتحليل الأساطير ، و وصل من خلال دراساته إلى أن بداية الدين عند البشر كانت بتأليه المظاهر الطبيعية ، و أن التأليه لم يأخذ مظهره الكامل إلا في مراحل متأخرة ، و قد كان متأثرا بتطورية دارون في البيولوجيا ، فقد كان يرى أن الثقافات تخضع في تطورها للقوانين التي يخضع لها التطور البيولوجي ، فنظريته لم تخرج عن إطار الإلحاد العلمي التجريبي التطوري الذي ساد في القرن التاسع عشر،للمزيد أنظر :

-Encyclopædia Britannica : Friedrich Max Müller .

[2] - Voir: Emile Durkheim,**Les formes élémentaires de la vie religieuse**(Québec :2002) P : 36.

[3] – إدوارد تايلور: عالم أنثربولوجيا بريطاني ، يعد مؤسسا لهذا العلم في الفكر الغربي ، ولد سنة 1830 ، و توفي سنة 1917 ، له في الأنثربولوجيا كتابان؛ هما بحث في تاريخ الجنس البشري و تطور الحضارة ، و الثاني هو كتاب الحضارة البدائية، و في مباحثه عن الدين و عن الأسطورة تبنى المذهب الحيوي.للمزيد أنظر مادة الإحيائية في :شارلوت سيمور ، **موسوعة علم الإنسان** ،ترجمة: علياء شكري و آخرون (الطبعة الثانية؛ القاهرة : المركز القومي للترجمة ، 2009) .

[4] –العنوان الكامل للكتاب هو: **primitive culture researshese into the devlopmente of methology**,**philosophy**,**religion**,**longuage**,**art**,**and** custom و يقع في مجلدين ضخمين في طبعة لندن الرابعة سنة 1903.

[5] – هربرت سبنسر فيلسوف و عالم اجتماع إنجليزي ولد سنة 1820 و توفي سنة 1903 ، حاول أن يربط بين العلوم الطبيعية و بين علم الاجتماع ، و تبنى النظرية التطورية في علم الأحياء ، و أرجع كل الأفكار البسيطة إلى أفكار اعقد منها فالمؤسسات السياسية أوجدها الإنسان بسبب الخوف من الأحياء ، و أوجد الدين بسبب الخوف من الأموات ، و قد كان متبنيا للاقتصاد الحر في كتابه الرد ضد الدولة سنة 1884 الذي اعتبره موجدا لتوازنه من ذاته مخالفا بذلك معاصره ماركس ، و قد كان لمجموعته الفلسفية تأثيرا كبيرا على الفلسفة المعاصرة فكتابه المبادئ الأولى كان المحرك لفلسفة برغسون التي جاءت على خلاف طرح سبنسر ، و أكثر كتبه تأثيرا هو كتاب مبادئ علم الإجتماع 1896، و هو موسوعة ضخمة تقع في ثلاث مجلدات،أنظر:

الاجتماع [1]، و قد أرجع الاثنان أصل الدين إلى عبادة الأرواح ، و أول المعبودات عند أصحاب هذا المذهب هم الأجداد ، وللإجابة عن التساؤل حول كيفية تمييز البدائي الساذج بين الجسم و الروح كمرحلة أولية قبل عبادتها ، افترض تايلور أن ذلك تم له في النوم و بسبب الرؤى التي يرى فيها البدائي انعتاق الروح و تطوافها في البلاد ، و لقائها مع أرواح الموتى الذين فقدت الاتصال بهم في الحياة التي يحياها الجسد ، و هذا ما أدى بالبدائي إلى افتراض كائن لطيف يعيش خارج كثافة الجسد هو الروح، و اعتقد البدائي أن للروح المنطلقة القدرة على التأثير في الأجسام المادية ، و في إيذاء الإنسان ما أدى به إلى استعطافها وطلب مرضاتها ثم عبادتها ، و قد أوضح سبنسر كيف كانت عبادة الأرواح منطلقا لكل دين ، فافتراض تجمع الأرواح في عالم علوي ، و تأثيرها بالنفع و الضر على الإنسان أدى به إلى أن يسبغ عليها خصائص وصلت إلى التأليه[2]، و يرى أصحاب المذهب الروحي أن عبادة المظاهر الطبيعية نشأت من عبادة أرواح الأسلاف ، فالبدائي عند تايلور يفسر مظاهر الطبيعة كما يفسرها الطفل الصغير بسبب ضعف تفكيره إذ يصبغ الأشياء بصبغة الأحياء ، فصبغ البدائي على مظاهر الطبيعة صبغة الحياة فاعتقد بأن لها روحا ، ثم توجه إلى استرضائها وتقديم القرابين لها و كانت هذه بداية عبادة الأكوان ،كما أن البدائي اعتنى بعبادة المظاهر الطبيعية أكثر من اعتنائه بعبادة الأجداد ، لأن الأخيرة عالم افتراضي بينما الأولى ملموسة لها تأثير مباشر على حياته[3]، و خالف هنا سبنسر تايلور في تفسير المنشأ ، و أرجع عبادة المظاهر الطبيعية إلى اللغة وما فيها من حقيقة ومجاز ، و كان مبدأ ذلك أن يتسمى الناس بأسماء مظاهر الطبيعة ثم تعبد بعد موتهم أرواحهم ، و بسبب عدم ظهور

---

[1] أنظر: –Herbert Spencer,**The principales of sociology** (third edition,New York,appleton and company,1897) P :122 .

[2] -"L home primitive voit parfois arriver des choses inusitées,qui sont en dehors du cours ordinaire-maladies,orages,tremblements de terre,échos,éclipses.Les reves lui donnent l idée d un double voyaguer,d ou suit la croyance que le double,partant définitivement a la mort,devient un esprit.Les esprits deviennent ainsi des causes qu on peut assigner aux événement extraordinaires.Les plus grandes esprits sont supposés avoir une sphère d action plus considérable.A mesure que les hommes deviennent intelligents,les conceptions de ces causes inférieures invisiblesse fondent dans la conception d une suele cause invisible universelle.." Herbert Spencer,**les premiers principes**,op cit,P :37.

[3] -Edward Tylor,Op cit,Tome 1,P :417.

الفرق بين الحقيقة و المجاز في لغات البدائيين ،حدث خلط أدى إلى عبادة الطبيعة بعد تعاقب الأجيال[1].

نقد المذهب الحيوي في نشأة الدين: نال المذهب الحيوي حظوة في علم الاجتماع الديني عند بداية ظهوره ، و لكن وجهت له انتقادات منها تحكمه في جعل الحلم السبب الرئيسي لإدراك البدائي لانفصال الروح عن الجسد ، فالبدائي ليس بهذه الدرجة من سذاجة الإدراك ، بل إن علم الأجناس أثبت للبدائي تمييزه بين الروح والجسد ، و تمييزه بين الرؤى الملهمة وبين أضغاث المخيلة[2].

و استمر المذهب الإحيائي في الرواج في علم الاجتماع الديني إلى أن كتب دوركايم[3] كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية"، فنقض فيه هذا المذهب ، لقد أثنى دوركايم على تايلور ،كونه انتقل بمباحث الروح من الفلسفة إلى التاريخ و الأساطير ، و لكنه لم يوافقه على فرضياته حول تمييز البدائي و إدراكه لروح تسكن أعماق الجسد وتخالفه في الجوهر ، فقدرات البدائي الذهنية لا تصل إلى هذا المستوى من التجريد ، ثم إن البدائي ليس ساذجا إلى الحد الذي لا يميز فيه بين الحلم و بين الواقع ، فكم يرى من أحلام يدرك بعد يقظته بأنها مجرد أوهام ، فكيف يبني تصوراته على أساس هذه الأوهام ، ثم لماذا يثير الحلم في نفسية البدائي كل هذه الإشكالات وهو حادث يومي روتيني ليس له أثر على حياة الإنسان ، إلا ما يتركه من انطباع باهت في الذاكرة ، لقد كان اهتمام البدائي موجه إلى عالم اليقظة أكثر من توجهه إلى عالم النوم و الأحلام ، فكيف يجعل من هذا العالم الثانوي منطلقا لأهم عنصر في واقعه الذي هو الدين ، فلا يكفي الشرح الذي قدمه الحيويون لفكرة الروح لتفسير تأليهها ، فعلى فرض صحة تفسير المذهب الحيوي لتمييز البدائي للنفس عن الجسد فإن هذا التفسير لا يكفي لتأليه الروح ، فليس مجرد التمييز بين الروح و الجسد داعيا إلى عبادة الروح وتأليهها ، و الدراسات الإثنولوجية تثبت عكس ما ذهب إليه أصحاب المذهب الحيوي ، فمن القبائل البدائية قبائل ترى بأن الروح يصيبها الهرم و الشيخوخة كما يصيب الجسد ، لذا يلجأون إلى قتل الإنسان قبل هرمه لتبقى

---

[1] -Herbert spencer.OpCit,Tome :1,Chapte :18,Inspiration,Divination,Escorcism,and Sorcery.

[2] -Pour plus voir :Alexandre Aksakof , **Animisme Et Spiritisme**,Traduit Par Berthold Sandow,(Paris :1895) P :77.

روحه على قيد الحياة ، فكيف يعبد البدائي الروح وهو يعتقد فيها العجز و الهرم ، ثم إن العبادة و التقديس لا تقوم فقط على أساس الخوف من تأثير النفس في الأحياء ، بل إن الشعور الديني يقوم على الرغبة و الرهبة و التمجيد للمعبود وليست هذه هي العواطف التي يواجه بها البدائي أرواح الأجداد ، لقد أثبت كودرنجتن Cordington أن الميلانزيين Mélansiens كانوا يعتقدون بمفارقة الأرواح للأجساد ، وببقاء الروح لكنهم كانوا لا يتوجهون بالعبادة إلا إلى أرواح الذين كانوا مقدسين وكهانا قبل الموت ، كما كانوا يتوجهون بالعبادة إلى مظاهر الطبيعة ، أما أرواح الناس العاديين فلم يكونوا يتوجهون إليها بالعبادة ، ما يدل بأن تقديس الأرواح لا يحدث على أساس الموت ، ثم إن الإثنولوجيين لم يعثروا على عبادة الأسلاف في أشد القبائل بدائية كالقبائل الأسترالية ، و في مقابل ذلك وجدوا هذه العبادة عند أمم متحضرة ، إذ وجدت في الصين ومصر و في المدن اليونانية واللاتينية[1].

و إذا تبين أن عبادة الأسلاف لم تكن مظهرا أوليا للتدين ، فإن هذا يثبت منطقيا عدم انبثاق عبادة الطبيعة من عبادة الأسلاف ، لكن الكثيرين من مؤرخي الأديان الذين لم يقبلوا أسبقية الأرواحية ، قبلوا انبثاق عبادة الطبيعة من الاعتقاد في الأرواح ومنهم رافيل Réville و لانج Langو برينتن brinton و روبرتسن سميثRobertson Smith ، ما دفع دوركايم إلى نقد هذه الفكرة ، و لم يكن دوركايم أنثربولوجيا ميدانيا ، ولكنه اعتمد على دراسات الإثنيين ، التي أثبتت أن الإنسان البدائي يميز بين الحي و الجماد ، بل هذه ملكة يتمتع بها حتى الحيوان ، فكيف يحرم منها الإنسان ويزعم أن عدم تمييزه هو الذي أدى به إلى عبادتها ، لكن دوركايم يركز في نقده للمذهب الروحي على الجانب الاجتماعي ، فإذا كان الدين نابعا عن التصور الباهت للروح ولتأثيرها في الحياة الإنسانية فإن هذا يقودنا إلى اعتبار الدين مكونا غيبيا لا أثر له في الحياة الاجتماعية ، ولكن الواقع يثبت لنا عكس ذلك ، فقد كان الدين هو الصائغ للنظم وللقيم الاجتماعية بل إنه كان محضنا للعلوم وللفلسفة التي ترعرعت في كنفه قبل أن تستقل عنه ، فكيف يمكننا إرجاعه

---

[1] -Paul Radin,**La religion primitive sa nature et son origine** ,traduit de l anglais par Alfred Métraux (5 Edition,Gallimard,1941) P : 175.

إلى تخيلات مرتبطة بالأحلام المجنحة ، و دوركايم في نقده للمذهب الإحيائي يظهر بوضوح ميله إلى التمهيد لمذهبه الذي اعتمد على فرضية الأصل الطوطمي للدين[1].

أمام الانتقادات التي تهاوى لها المذهب الحيوي في تفسير نشأة الدين ، أوجد بعض علماء الأنثربولوجيا و أهمهم بروس Preuss و ماريتMarett و كينج King المذهب ما قبل الحيوي ، الذي يتبنى فكرة الروح الكوني الكلي السابق على الروح الفردي الإنساني ، و الذي يصطلح عليه عند بعض القبائل البدائية بالمانا ، و هذا هو أول شكل بدائي للتدين ، و هو سابق على عبادة الأسلاف الذي كان بعد ذلك نتيجة للمانا ، و هي تصور بدائي لقوة سحرية سابقة و مؤثرة في وجود التدين البدائي ، و قد اكتشف هذه الفكرة كودرنجتون عند الميلانيزيين ، وهي قوة سحرية مستقلة عن المظاهر المادية و مؤثرة فيها ، وحاول علماء الاجتماع الديني تعميم هذه الفرضية على بقية الأمم البدائية في أمريكا، "فكلمة Le Yek عند Les Tlingit هي القوة الروحية قوة متمايزة عندهم عن الطاقة المادية ، و له صفة غير فردية وغير محسوسة و غير مشخصة ، و فكرة Le Sgana عند Les haida و هي أكثر فردية وذاتية من الفكرة السابقة ، و فكرة Le Yok عند Les Lango وهي فكرة مركبة إلى أقصى حدود التركيب...وإن هذا التصور نجده أيضا لدى الأمم القديمة الأكثر تحضرا ، فالكا المصرية Le Ka قوة الطبيعة حياة الحيوانات عقل الإنسان الجوهر الأصلي الكلي و هذه القوة عامة ، و لكنها تشخصت في تلك القوى الفردية ونجد هذه الفكرة أيضا لدى اللاتيين و العبريين"[2] .

تعرض المذهب الإحيائي المعتمد على المانا بدوره إلى انتقادات قوية من علماء إثنيين ، منهم لهمان Lehman و سودربلوم Soderblom و هوكارت Hocart ، ففكرة المانا ليست فكرة دينية بحتة ، بل إنها تكتسي طابعا علمانيا كما أثبته سودربلوم ،كما أن رادين Radin أثبت أن الألفاظ المرادفة للمانا كالوكيندا Wakenda و المنيتو Manitou لها دلالات لا علاقة لها بالتقديس ، فقد ترد عند البدائيين بمعنى الشيء النادر أو الخارق للعادة ،دون أن يكون فيها المعنى الذي ذكره أصحاب مذهب القوة المسيطرة الكامنة في أعماق كل شيء ، و أثبت هوكارت في دراسته للقبائل الميلانيزية في سيلان وهو المكان الذي ادعى فيه كودرنجتن أنه اكتشف المانا كشكل أولي

---

[1] -voir :Emile durkheim,**Op**.**Cit** ,Ch :1,P :45-61.

[2] -علي سامي النشار،**نشأة الدين النظريات التطورية و المؤلهة** (مصر : مكتبة الخانجي) ، ص : 63.

للتدين ، أثبت هوكارت أن الأهالي لم يصلوا إلى مستوى التجريد الكلي الذي ادعاه أصحاب فرضية المانا"، لكن القول بمماثلة أقدم تجربة دينية عرفتها الإنسانية مع تجربة المانا هو بمثابة تعميم متسرع إلى حد ما، و لا ينهض من الناحية العلمية على أساس متين"[1]

النظرية الطبيعية في أصل نشأة الدين: ظهر المذهب الطبيعي كاتجاه فكري مخالف للاتجاه الروحي الذي تبناه المتخصصون في الأنثربولوجيا ، و الذين توجهت دراساتهم إلى الأمم الهمجية و إلى أشكال تدينها البسيطة المتمثلة في عبادة الأرواح بمختلف تجلياتها ، أما أصحاب الاتجاه الطبيعي فقد توجهت دراساتهم إلى أمم متحضرة آسيوية و أوربية ، و اعتمدت أبحاث روادها على المنهج الفيلولوجي[2] في تحليل أساطير الفيدا الهندية بعد اكتشافها ، و التي وصلوا من خلال دراسة أساطيرها ومقارنتها بغيرها من أساطير الأمم الأخرى كقدماء الجرمان إلى وجود تشابه كبير يمكن من استنباط الخصائص المشتركة للدين و بالتالي معرفة أسسه ، و قد روج للمذهب الطبيعي عالمان أنثربولوجيان هما ماكس مولر[3] Max muler وقد كتب كتابه[4] Comparative mythology (ظهر سنة

[1] -مرسيا إلياد ،**الأساطير و الأحلام و الأسرار**،ترجمة: حسيب كاسوحة (الطبعة الأولى؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2004) ، ص: 199.

[2] -الفيلولوجيا : هي دراسة اللغات القديمة من الوثائق المكتوبة ، و تعتمد على الدراسة اللغوية و لا تقف عندها بل تتعداها إلى المقارنة بين النصوص و استنباط النظريات .

[3] ماكس مولر: 1823-1900م عالم ألماني المولد اهتم بصفة خاصة باللغة السنسكريتية الهندية القديمة ، أسهم في الدراسة المقارنة في مجالات اللغة والدين وعلم الأساطير ، على الرغم من أن علماء العصر الحديث قد نبذوا الكثير من نظرياته ، فقد بقيت له مكانة خاصة في علم الأنثربولوجيا ، ولد فرديريك ماكس مولر في مدينة دسو بألمانيا و رحل إلى المملكة المتحدة في عام 1846م وقضى بها باقي عمره ، عمل أستاذًا للغات الأوروبية الحديثة بجامعة أكسفورد من عام 1854م إلى عام 1868م ، و على الرغم من عمله المتعلق بالفلسفة واللغات والديانات الهندية إلا أنه لم يزر الهند قط ، كان أهم أعماله أول إصدار باللغة الإنجليزية من **ريك . فيدا** ، وهو أقدم كتاب هندوسي مقدس، نشر في ستة مجلدات بين عامي 1849م و 1873م ، كما حرر **كتب الشرق المقدسة** ، الذي يضم في 51 مجلداً ترجمات دارسين مختلفين لنصوص كل الديانات الآسيوية الرئيسية فيما عدا النصرانية واليهودية، ونشر أول هذه الكتب في عام1875 م
Encyclopedia Britanica,op cit.

[4] - Max Muller, **Comparative Mythology**: **An Essay** (Kessinger Publishing, 2003).

1856) ، و"كوهن Adalbert Kuhn و قد كتب كتابه L origine du feu et de la boisson divine (ظهر سنة 1859) ومن الغريب أن الكتابين يتشابهان في الكثير من آرائهما ، ثم انتشرت الفكرة بعد ذلك في أوساط العلماء فكتب شفارتز Schwartz كتابه L Origin de la Mythologie في سنة 1863 ، و كذلك اعتنق المذهب Steinthal ، و روج للفكرة في فرنسا ميشال بريال Michel Bréal في كتابه Hercule et cacus étude de mythologie comparée ، و قد سيطرت كتابات مولر و كوهن على دراسة الفيلولوجيا ، و أصبحت لها قيمة كبيرة في هذه المرحلة ، و يمثل مولر على وجه الخصوص المذهب الطبيعي في كماله و أوجه"[1]، و جمع السير جيمس فرايزر الأساطير التي أنشأها البدائيون حول النار التي رأى فيها أهمية بالغة تمكن من فهم تفكير البدائيين[2].

لقد اعتبر أصحاب المذهب الطبيعي الدين نتاجا تجريبيا لا يمكن أن ينطبع في الذهن الإنساني إلا بالمرور عبر الحواس ، و بتطبيق المنهج الفيلولوجي على آلهة الفيدا تبين لمولر أن كل أسماء الآلهة ترجع إلى مظاهر طبيعية ، ما أدى به إلى استنباط أن أول أشكال التدين كان عبادة المظاهر الطبيعية ، فالمؤثرات النفسية التي تحدثها المظاهر الطبيعية في نفسية الإنسان من فزع ودهشة ، بسبب عدم إدراك الإنسان للنواميس التي تحكمها هي الأساس الأول للدين عند مولر ، و كمثال على ذلك النار التي بحث مولر عنها في أساطير الفيدا فكلمة "Agni" وهو اسم أحد آلهة الهند الرئيسية ،و لم يكن لهذا الاسم أول الأمر أية دلالة دينية أو أية إشارة إلى فكرة ميثولوجية ، بل كان يشير فقط إلى فعل النار المادي كما تدركها الحواس ، و قد استخدم هذا الاسم على هذا الأساس في الفيدا ، و الذي يدل على أن هذا المعنى كان بدائيا ، أننا نجده في اللغات الهندية الأوربية ، ففي اللاتينية ignis

---

[1]- علي سامي النشار ، مرجع سابق ، ص : 70 .

[2] "Bref, de tels récits sont, pour la plupart, sinon tous, des mythes. Pourtant, même comme mythes, ils méritent d'être étudiés ; car, alors que les mythes n'expliquent jamais les faits qu'ils essaient d'élucider, ils jettent incidemment de la lumière sur la condition mentale des hommes qui les ont inventés ou qui y ont cru ; et après tout, l'esprit humain n'est pas moins digne d'être étudié que les phénomènes de la nature, dont, en fait, il ne peut être absolument distingué " James Frazer,**Mythes sur l origine du feu** . Traduction française de M Michel Drucker(ditions Payot, Paris :1931) p : 9 .

و في الليتوانية ugnis و في السلافية القديمة ogny ، و كل هذه الكلمات فيما يرى متصلة بكلمة Agni السالفة الذكر"[1]، و يرى مولر أن النظرة اللامتناهية لمظاهر الطبيعة هي التي أوحت للإنسان بفكرة الأبدي كالنهر الذي لا ينقطع جريانه ، و تتدخل اللغة بعد ذلك بما لها من أثر في الفكر لتصبغ الدين على هذه الاستمرارية الطبيعية ، و عبادة الأرواح التي قال بها تايلور هي عند ماكس مولر مبنية على مرحلة عبادة الطبيعة السابقة عليها ، كما أن الداعي إلى إثارتها في نفس البدائي هو الموت لا الروح ، أما إيمان الإنسان باللامتناهي فقد اعتمد ماكس مولر في تفسيره له على القاعدة الوضعية التي اعتمدتها فلسفة أوغست كونت ، و فرضية المراحل الثلاث ، التي تبدأ بالفيتشيزم الذي يقدس الإنسان فيه كل شيء حتى الحجر و الشجر ، ثم تأتي مرحلة عبادة النجوم ، لتليها مرحلة توحد المعبودات التي تصل إلى قمة التوحيد في مرحلة تالية ، و وضعية أوجست كونت معتمدة على سحب البساط من التدين كلما تقدم التفكير البشري ، و قد اعتمد ماكس مولر هذا المذهب وزاد عليه مرحلة وسطى يعتمد فيها الإنسان على الحدس .

فالدين في التفسير الأسطوري و عند المتخصصين في الأساطير في الفكر الغربي،"نوع أسطورة ، و بالتحديد حياة أسطورية ، من أجل توكيد الذات في الأبد ، و بالتالي نصل إلى القول بأن الأسطورة ليست دينا فالأسطورة تحيط بأوساط أخرى مختلفة ، إضافة إلى الدين يمكن للأسطورة أن تكون في العلم و في الفن كما في الدين ، بيد أن الدين لا يمكن أن يكون بمعزل عن الأسطورة..."[2] في نظر أصحاب هذا الإتجاه .

نقد المذهب الطبيعي: للأسطورة في الفكر الغربي مكانة تعود في جزء منها إلى التراث الأسطوري الإغريقي الروماني الذي انتقل بعد ذلك إلى المسيحية ، و الذي كذلك نهل منه المناوئون للكنيسة عبر تاريخ الفكر الغربي في أعمالهم الأدبية ، "و مازالت هذه الأساطير تدرس حتى الآن ، لأن لها تأثيرا عميقا على جميع الآداب العظمى ، و إنه لحقيقي أن الأساطير الإغريقية و الرومانية قد أثرت

---

[1] – علي سامي النشار ، مرجع سابق ،ص:72.

[2] –أليكسي لوسيف ، **فلسفة الأسطورة** ، ترجمة : منذر بدر حلوم (الطبعة الأولى ؛ سورية : دار الحوار ، 2000)، ص : 165 ، و انظر كتاب سليمان مظهر ، **أساطير من الشرق** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الشروق ، 2000) ، و قد حاول الكاتب إرجاع كل الروايات التاريخية التي جاءت بها الأديان و منها قصة الطوفان إلى طفولة الإنسان العقلية التي جعلته يتخيل في نظره الآلهة و يتخيل صراعه معها ، و لا شك أن الفكر الغربي قد تجاوز مرحلة محاولة التفسير النظري للأديان ، و انتقل إلى دراسة الآثار العملية للدين.

تأثير عميقا ، و لا سيما في الأدبين الإنجليزي و الأمريكي و قد أعجب كتاب اللغة الإنجليزية العظام بالقصص التي حكاها القدماء ، و قلما نستطيع فهم شكسبير أو ملتون أو كيتس أو لويل دون أن نلم بأساطير الأغارقة و الرومان"[1] ، و هذه الخلفية الفكرية تفسر أسباب تبني بعض مؤرخي الأديان للتفسير الأسطوري للدين، مبتعدين بذلك عن المذاهب المتأثرة بالنزعة العلماوية للقرن التاسع عشر .

و قد ظهرت دراسات فيلولوجية للفيدا خالفت النتائج التي وصل إليها ماكس مولر ، فانتقد الفيلولوجيون فكرة تطابق أسماء الآلهة التي بنى عليها مولر فرضيته ، فكتب ميلي Meillet ، مدخل إلى الدراسات المقارنة للغات الهندية الأوربية ، نقد فيه فرضيات مولر حول اللغة البدائية التي ترجع إليها أصول فرضيته ، ثم انتقد أولدنبارج Oldenburg الفرضية الطبيعية لآلهة الفيدا مشككا في وجود هذه الآلهة أصلا .

و قد وجه دوركايم إلى المذهب الطبيعي انتقادات قوضت أركانه[2]، فالإنسان حين يتوجه إلى الطبيعة بنظره يحاول تطويعها له واستغلالها بما يجلب نفعها ويدفع ضرها ، نعم قد يتوجه إليها بالعبادة و القرابين و لكن بعد أن يدرك بأن هذه القرابين لا تملك دفع الغوائل و لا رد العواصف فسيخيب سعيه و يدرك خطأ توجهه فكيف يبقي على هذه العبادة و يستمر فيها ، لقد بني المذهب الطبيعي على فرضيات لا أساس لها تماما كالمذهب الروحي ، فلا يمكننا أن نرد كل السمو و التنظيم الذي يحله الدين في الحياة الإنسانية إلى خطأ لغوي جعل المجاز حقيقة ، و لما أدرك مولر قيمة هذا الانتقاد حاول أن يهرب إلى الأساطير الوهمية وما تؤثره في التدين ، و قد تعقبه دوركايم في ذلك ، ثم بين دوركايم أن المذهب الطبيعي منتقض من أساسه الذي بني عليه ، فالطبيعة متناسقة مطردة القوانين لا تتخلف عن النواميس التي تحكمها فكيف تثير تلك العواطف العنيفة التي تؤدي بالبدائي إلى التدين ، نعم قد يحدث النشاز فتخسف الشمس أو يكسف القمر ، ولكن الشعور العابر الذي تثيره هذه الظواهر لا يمكن أن يقاس إلى جانب النظام الدائم و الرتابة الثابتة ، لقد أسس مولر مذهبه على أن بحث الإنسان عن اللامتناهي في الزمان و المكان الذي توحي به الطبيعة المحدودة هو الذي أدى إلى التأليه ، و تعقبه دوركايم بأن الطبيعة الموحدة في المظهر العام لا توحي بشيء وراءها وخصوصا للبدائي بسيط التفكير ، فكل ما وراء المشهد المادي هو مادي عنده ، و إن لم يدركه ، ثم إن الدين يمنح البدائي القدرة على

---

[1] -أمين سلامة، **الأساطير اليونانية و الرومانية** (دون معلوامت نشر).

[2] -Voire :Emile Durkheim,Op cit,Tom :1 P : 62-74.

التأثير في الطبيعة بطلسم أو بإشارة فهو يجعله يتعالى عليها و لا يشعره بالدونية أمامها كما ذهب إليه مولر ، ثم ينتقد دوركايم فكرة المظاهر الكبرى التي تؤثر في تشكل التدين ، فالدراسات الأنثروبولوجية تبين أن أول ما عبده الإنسان كان مظاهر طبيعية بسيطة كالأعشاب و الأشجار و الحيوانات ، و كان هذا سابقا على عبادة المظاهر الكبرى[1].

النظرية الطوطمية في نشأة الدين :

المنظر الأول لهذا المذهب هو دوركايم ، فبعد أن توجه بالنقد للمذهبين الطبيعي و الحيوي الذين أسسا على الخيالات و الالتباسات اللغوية ، توجه دوركايم إلى التأسيس لمذهبه في نشأة الدين ، فرأى في الطوطمية[2] التفسير الأنسب و الأصح لأول أشكال التدين ، وبقية أشكال التدين نابعة ومتطورة منها ، و لا وجود للتدين عنده إلا كظاهرة اجتماعية ، خاضعة للمؤثرات التي تؤثر في المجتمع مثلها مثل باقي الظواهر الاجتماعية ، و قد نادى بمذهبه هذا في بداية القرن العشرين في فرنسا ، محاولا الإجابة على الإشكالات التي كانت سائدة حول مقولات العقل و أسس المعرفة الإنسانية ، حيث سادت الوضعية التي بشر بها أوجست كونت ، لذا حاول دوركايم أن يجعل من الدين مجرد ظاهرة اجتماعية وظيفية ، و أول شكل تاريخي لها هو الطوطمية ، و كرس كتابه "المبادئ الأولية للحياة الدينية" لشرح هذه الفرضية و التدليل عليها[3]و نقد نظريات المخالفين.

---

[1] - أنظر ملخص انتقادات دوركايم للمذهب الطبيعي : طه الهاشمي ، **تاريخ الأديان و فلسفتها** (بيروت : مكتبة الحياة ، 1963) .

[2] - **الطوطم** رمز تتخذه القبيلة أو العشيرة أو الأسرة كأن تتخذ طيرًا أو سمكة أو حيوانًا أو نباتًا أو أي شيء من الطبيعة ليكون لها طوطمًا ، و يعتقد بعض البدائيين أن الطوطم هو بمثابة السلف للعشيرة ، ويمكن لأية عشيرة أن تُصدر قانونًا يمنع قتل أو أكل النوع الذي تتخذه العشيرة طوطمًا لها ، ويُعرف أعضاء العشيرة باسم طوطمهم ، واعتقدت بعض القبائل البدائية الماضية بقدسية الطوطم وعبدته ، و الطوطمية كانت منتشرَة بين الهنود الأمريكيين والأفارقة السود و في أستراليا ، و قد نحت معظم الهنود الأمريكيين وخاصة أولئك الذين عاشوا في الشمال الغربي بالقرب من المحيط الهادئ رموزهم القبلية و الأسرية على أعمدة طوطمية ، وتَعْمَد القبيلة إلى إقامة عيد يسمى **بُتلاتش** عند نصب الطوطم ، و يعتبر الطوطم حاميا للقبيلة و يحاط بالطقوس و التقديس . أنظر: شارلوت سيمور سميث،**موسوعة الإنسان،**مرجع سابق ، مادة التوتمية .

[3] -Voire :Emile Durkheim, op cit,tome :1,2,3.

لقد رأى دوركايم بأن المجتمع إنما يعبد نفسه بالدين ، و أن الدين ناشئ من سطوة الضمير الجمعي الذي يفرض على الأفراد سلوكياتهم ، و توجهاتهم ولكن الانتقادات التي وجهها دوركايم إلى المذهبين الطبيعي و الروحي تنطبق على المذهب الطوطمي كذلك ، فليس الدين ظاهرة اجتماعية صماء ، بل قد يكون للأفراد المتفوقين الذين لا يرضون بما عليه الجماعة دورا في إيجاد التدين و القضاء على الصور التي يفرضها الضمير الجمعي ، و قد أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية أن للفرد المتميز كالكاهن مكانة مرموقة في صياغة أشكال التدين عند القبائل البدائية ، ثم إن مما انتقد على دوركايم أن الدين ظاهرة إنسانية راقية لا يمكن عزوها للمجتمع وحده ، يثبت ذلك أن الحيوانات لها تجمعات لكنها لاتصل إلى مستوى فرض التدين ، ثم إن الطوطم فردي قبل أن يكون اجتماعي ، و رأى فريق من الأنثربولوجيين أن الطوطم الفردي يعبر عن ظاهرة دينية ، في حين أن الطوطم الجمعي يعبر عن تقاليد اجتماعية بحتة ، و لا يمكن أن يرجع كل الكمال و التناسق الذي يظهر في الدين إلى مجرد تقديس للعشيرة ، فثورات الأفراد على دين الجماعة و مذاهبها ، وتضحياتهم في سبيل ذلك ، و الانطوائية و العزلة التي يفضلها المتدينون على دين الجماعة كلها تناقض مذهب دوركايم[1] .

لاقت أفكار دوركايم حول الطوطمية رواجا كبيرا في فرنسا في الربع الأول من القرن العشرين ، وظن المفكرون الفرنسيون أنه قد وصل إلى إجابة نهائية حول الأصل الوضعي للدين ، و لكن هذا الجموح في تحكيم العلم الوضعي قد خاب سعيه بعد الدراسات التي قام بها عالم الأنثربولوجيا و الإثنولوجيا الأب شمدث ، الذي هدم الفرضيات التي بني عليها المذهب الطوطمي ، فقد اعترف لدوركايم بعمق تحليله في تنظيره للطوطمية ، لكنه انتقد عليه انحصار دراسته في عينات غير ممثلة ، و بعده عن المقارنة بين مختلف القبائل ، لقد وافق الأب شمدث على إمكانية تمثيل عينة البدائيين المعاصرين لعقيدة الإنسان الأول ،"و قد لاحظ شمدث أنه على الرغم من وجود العديد من الآلهة و الأرواح في كل من هذه الأديان إلا أن هناك إله أعظما ، أو الإله الأعلى الذي يعد بمثابة الشخص الرئيسي كمصدر للأسطورة و الضامن لاستمرارية النظام الطبيعي و الاجتماعي...ويستنتج شميدث من ذلك وجود نوع من التوحيد الأولي في العديد من الديانات البدائية ... فالتوحيد إذن هو نوع من الإدراك المباشر للحقيقة المقدسة من الممكن أن يكون بوحي مباشر من الله عن طبيعته ، و ليس كما

---

[1] –أنظر:علي سامي النشار ،**مرجع سابق.**

يدعي الوضعيون أن التوحيد ناجم عن عملية فكرية متقطعة"[1] ، ثم إن الأديان التي اعتمدها دوركايم و ظن بأنها تمثل الديانة البدائية هي أديان متأخرة ،كما أن الأبحاث لم تكشف بعد عن عقائد الأمم البدائية التي مازالت آثارها لم تجمع و تدرس بعد ، و بحكم أن شميدث رجل ميدان في علم الأثنولوجيا ، فقد انتقد دوركايم نقدا واقعيا ، فالقبائل الأسترالية التي درسها يشك في كون طوطميتها دين بل هي إلى النظام الاجتماعي أقرب ،كما أنها متفرقة بين الأفراد والقبائل وغير محكومة بقانون جمعي كما ظن دوركايم ،ثم ينتقد شمدث دوركايم بأنه اقتصر على الطوطمية الأسترالية ، و لم يدرس الطوطمية في أمريكا الشمالية ما أدى به إلى عدم فهم الظاهرة على حقيقتها ، ثم إن قبائل الأرونتا التي اعتمد عليها دوركايم في دراسته تمثل طورا سادسا في تطور القبائل الأسترالية ، فكيف تجعل ديانتها أقدم الديانات ، و بعد أن تعرضت المذاهب التطورية إلى انتقادات قوضت أركانها ، فسح المجال لمذاهب المؤلهة المعاصرين .

المذاهب المؤلهة المعاصرة: سادت نظرية التطور في النصف الأخير من القرن التاسع عشر في البحوث البيولوجية، وكانت بذلك محاولة لتفسير نشوء الحياة بعيدا عن العقائد الدينية ، و حاول علماء الأديان و الأنتروبولوجا و الإثنولوجيا تطبيق نظرية التطور على الدين ، و اخترعوا في سبيل ذلك عدة فرضيات ، و لكن مع نهاية القرن التاسع عشر تبين من البحوث الميدانية أن الفرضيات التي قال بها التطوريون لا تسعفها البحوث الميدانية ، فظهرت نظريات جديدة تقول بمعرفة البدائي لإله السماء واختلفت في تفاصيلها النظرية ، و أول من نادى بهذه النظرية هو أندري لانج [2]، و قد كان لانج على مذهب تايلور في أن التوحيد قد تطور عن عبادة الأرواح ،"و حدث بعد أن قرأ تقريرا لأحد المبشرين أن قابلته وقائع معينة عن البدائيين لا تتفق على الإطلاق مع جوهر المذهب الحيوي ، ظن لانج أول الأمر أن هؤلاء المبشرين قد أخطأوا خطأ ما في ثنايا عرضهم لتلك الحقائق ، و تابع دراساته و أبحاثه فقابلته أمثلة أخرى متعددة ، و أخيرا خلص إلى النتيجة الآتية: إن مذهب تايلور في أساسه غير صحيح على الإطلاق ، و قد نشر كتابه The making of humanity في سنة 1898،و صادف الكتاب نجاحا منقطع النظير فقام لانج بطبعه في صورة أكبر سنة 1900، ثم

---

[1] – محمد أحمد بيومي، **علم الاجتماع الديني** (الإسكندرية ، دار المعارف الجامعية ، 1955) ، ص: 100 .

[2] – أندري لانج **Andrew** Lang : (1844-1912) عالم أنثربولوجيا بريطاني ، اشتهر بدراساته حول الفلكلور و الأساطر الدينية ،كما اشتهر بنقده الأدبي و بأعماله الشعرية ، للمزيد أنظر :

- **Encyclopedia Britannica** , OPCIT.

تلاه بطبعة ثالثة سنة 1909 [1]، وتعرض لانج لانتقادات التطوريين في فرنسا و أمريكا و إنجلترا، و لكنه واصل جهوده في إثبات نظريته معتمدا على دراسات الإثنيين للقبائل البدائية ، في أستراليا و إفريقيا التي أثبتت وجود عقيدة الإله الأسمى عندها ، و قد وجه لانج انتقادات للمذهب الحيوي ، و لكنه بقي على مذهب التطور و لكن بشيء من الاعتدال ، لقد بنى لانج فكرته عن الألوهية عند البدائيين على أنها قائمة على مبدأ العلية ، التي جعلت البدائي يتساءل عن الخالق ، و هو بذلك يعتبر العلية منشئة للألوهية لا دالة عليها ،كما أن فكرة التطور من الأدنى إلى الأعلى لم ترق للانج ،كون الواقع يثبت وجود التعايش بين الأدنى و الأعلى ،كما أن الأعلى في بعض الديانات سابق على الأدنى الذي لصق به فيما بعد كحال المسيحية ، و يعتبر لانج أن المكون الأصلي لديانة البدائي عقلي سام نابع عن التفكير ، ثم تنتج بعد ذلك الأساطير النابعة من المخيلة ، و التي يمكن استخدام المذهب الحيوي في تفسيرها ، و لاقت نظرية لانج استغرابا من علماء الأنثربولوجيا لأنها كانت مخالفة لأساس الفكر العلمي الأوربي المهووس بالتطور في ذلك الوقت ، و نفر فريق من علماء الأديان لنقد نظريته ، مستندين على نقد النتائج التي توصل إليها لانج بالعودة إلى الوقائع التي بنى عليها نظريته ، و هذا ما دفع لانج إلى التعديل من بعض تفصيلاته النظرية ، و إن لم يتخل عنها نهائيا[2].

وظهرت بحوث لعلماء آخرين تصب في نفس اتجاه لانج ، و لو لم تبن على نفس أسس نظريته ، فقد أثبت شرويدر و جود الإله الأسمى عند قدماء الهنود الآريين ،كما أثبت كروبر وجود الإله الأسمى لدى هنود كاليفورنيا الذين يعتبرون أقدم الهنود ،كما أن البحوث التي توجهت إلى دراسة

---

[1] -علي سامي النشار ، مرجع سابق ،ص:182.

[2] – تعبر تأليهية الأب شميدث و أندرو لانج ، و معها نظرية ما قبل الإحيائية عن مرحلة جديدة سادت الفكر الغربي في أواخر القرن التاسع عشر، و بدايات القرن العشرين، "إن هذا الزعم المفاجئ المضاد للتطورية ، و الذي يذهب إلى القول إن الإله الكبير قد لا يكون في آخر التاريخ الديني بل في بداياته لم يؤثر كثيرا في أوساط علماء ذلك العصر الاختصاصيين ...فبينما كان شميدث منصرفا لنشر المجلدات الضخمة من كتابه **في أصل فكرة الإله** ، كان الغرب يشهد ولادة عدد مهم من الفلسفات و الأديولوجيات اللاعقلانية ، فالوثبة الحيوية عند برغسون ، و اكتشاف فرويد لدور اللاوعي ، و استقصاءات ليفي بروبل حول ما أسماه بالعقلية الغيبية الصوفية ما قبل المنطقية ، و كتاب **في المقدس** لرودولف أوتو ، إضافة إلى الثورات الفنية التي حققتها الدادائية و السوريالية ،كل ذلك كان يؤرخ لبعض الأحداث المهمة في تاريخ اللاعقلانية الحديثة ، لذا فإن قلة ضئيلة من الإثنولوجيين و مؤرخي الأديان كان بإمكانها أن تتقبل التفسير العقلاني الذي قدمه شميدث لاكتشاف فكرة الإله" ، مرسيا إلياد:**البحث عن التاريخ و المعنى في الدين**،ترجمة : سعود المولى (الطبعة الأولى ؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة ،2007) ، ص:123.

عقائد الأقزام الذين اعتبرهم علماء الأجناس أقدم السلالات البشرية ، أثبتت وجود إله متعال خالق نافع وضار عند هذه القبائل ، و كان لهذا الاكتشاف صدى كبيرا و أثرا خطيرا في تاريخ الأديان ، و تتابعت البحوث لتثبت وجود الإله الأسمى في عقائد البدائيين ، و تنفي النتائج التي وصلت إليها فرضيات التطوريين .

المنهج التاريخي و أثره على مباحث أصل الدين:

بعد أن تبين في الفكر الغربي عقم المنهج التطوري في تفسير التدين ظهر المنهج التاريخي الذي دعا إلى دراسة الإنسان كوجود تاريخي ، و أول من دعا إلى هذا المنهج هو راتزل Ratzel ثم طبقه شمدث وعلماء ألمان آخرون ، وتبناه بواس في أمريكا ، و يعتمد هذا المنهج على مراحل المنهج التاريخي من نقد داخلي و خارجي و من تحليل و استنباط ، و قد طبق هذا المنهج في دراسة الأديان البدائية ، و اختلفت نتائج الباحثين فنجد أن فوي Foy يرجع أول أشكال التدين إلى السحر ، لكن شمدث لم يوافقه على فرضيته على أساس أن السحر لم يظهر لدى أقزام إفريقيا ، ثم أنكر أنكرمان Ankermann على التطوريين نتائج أبحاثهم ، و انتقد الفرضيات التي توصلوا إليها ، ثم قال غرابنر Grabner بوجود عقيدة الإله الأسمى لدى البدائيين، لكن الذي استخدم المنهج التاريخي و ذهب به إلى أقصى حدود إثبات التأليه لدى البدائي هو الأب شمدث ، "وثمة مسألة هامة في نظرية شمدث عن الإله الأسمى و هي الوحدانية ، فقد سلم كثيرون بوجود إله سام عند البدائيين ولكنهم لم يسلموا بوجود إله واحد ، يقرر شمدث أن فكرة الإله الواحد موجودة تماما عند معظم القبائل الزنجية وعند كثير من القبائل الأسترالية الجنوبية الشرقية و القبائل الهندية الأمريكية الشمالية ، أما عند غير تلك القبائل ، فقد ظهر إله سام موحد ، ثم تقدمت القبائل و انتقلت إلى أطوار أخرى من الثقافة ، فساد الفكر الديني تعقد وتشابك ، أنتج فكرة تعدد الإله الواحد ، و أنتج أيضا فكرة موجودات عليا بجانب هذا الموجود الواحد الأسمى ، و قد كشف البحث التاريخي عن كل هذا التعدد ، و توصل إلى تعيين صور الموجودات التي نشأت عنه ، فكانت له زوجة وولد ، و اعتبرت السماء و الشمس و القمر و المطر و غيرها من الموجودات متصلة به..و لكن برغم كل هذا بقيت فكرة الله

وضاءة مشرقة عند الكثير من البدائيين في باكورة الزمن"[1] ، و ظهر باحثون أنثربولوجيون رفضوا النتائج التي وصل إليها شميدث ، و اعتبروها نابعة من عقيدته التي لم يستطع التخلص منها وهو يبحث في عقائد البدائيين ، و لكن هذا الانتقاد يمكن أن يعكس فالنتائج التي وصل إليها التطوريون نابعة من الجو العلمي الذي كان سائدا في أوربا وقت كتابتهم لبحوثهم حيث لم يستطيعوا التخلص من مؤثرات البيئة .

و تبقى مفاوز التاريخ القديم بعيدة عن أن تصلها فرضيات الذين حاولوا إيجاد بداية للإنسان و لدينه ،"إن ما نسميه عرفا التاريخ لا يتجاوز في المدى خمسة آلاف سنة ثلاثة آلاف منها سابقة للميلاد ، و ما قبل ذلك ضباب كثيف ، من وجهة نظر المؤرخين الوثائقيين على الأقل...وحياة البشر قبل بدء التاريخ تعتبر وجيزة أيضا إذا قيست بعمر الحياة العضوية التي دامت نصف مليار سنة قبل خلق الإنسان"[2] ، و لكن بحوث الرواد التي طمحت إلى تفسير الدين علميا ، و إخضاعه للمعايير التي تخضع لها العلوم الطبيعية ، قد لاقت انتقادات لنتائجها التي بنيت على افتراضات لم تثبت علميا، ما أدى إلى تشعب وتضارب هذه النظريات ، التي لم تعد بكبير طائل،"و الأنثربولوجيا لا تزال أيضا في بداية نموها ، و ليس هناك في الواقع اتفاق تام بين رؤية اثنين من الأنثربولوجيين لتلك الروابط التي تتسق فيها العادات المشتركة بين أعضاء جماعة محلية متمايزة"[3]، ما أدى بالأنثروبولوجيين المتأخرين إلى اعتبار خط المسار الأول انحرافا عن المنهج العلمي، لتتوجه الجهود بعد ذلك إلى دراسة الدين في إطار المجتمع[4]، بالدراسة الميدانية للمؤسسات الدينية من خلال دورها الاجتماعي ، فتميزت بذلك عن الإثنولوجيا التي توجهت إلى دراسة الظاهرة الدينية من خلال المعتقدات و الممارسات الدينية لمختلف المجتمعات ، لتترقى بعد ذلك إلى المقارنة بين مختلف العقائد التي تستفيد منها أنثربولوجيا العقائد في

---

[1] -علي سامي النشار ، مرجع سابق ، ص:222. و انظر:طه الهاشمي ،**تاريخ الأديان و فلسفتها** (بيروت: دار مكتبة الحياة ، 1963) من الصفحة 153 إلى الصفحة 174 فقد ذكر الكاتب بشيء من التفصيل الإله الواحد و أسماؤه عند القبائل .

[2] -جميل صليبا ،"**التاريخ بين القومية و الإنسانية**"، مجلة منازع الفكر العربي ،21-05- 1959، ص:125.

[3] - محمد عبدة محجوب،**الأنثروبولوجيا الاجتماعية** (الإسكندرية : دار المعارف الجامعية ، 2006) ، ص : 57 .

[4] - Voir : Roger BASTIDE, **ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE**, Encyclopédie Universalis 2004.

فهم التدين الإنساني ، لتتوجه بعد ذلك إلى دراسة الممارسة الدينية من خلال اندماج الفرد في الجماعة، و أثر التدين في ذلك و أثر التدين على المنتوج الاجتماعي للفرد ما أدى إلى اعتبار مصطلح الأنثربولوجيا الدينية مجرد مرادف لعلم الاجتماع ، و يعبر عن هذا الاضطراب واحد من كبار الأنثربولوجيين فيقول:"لقد اجتازت كل العلوم مرحلة مماثلة في مستهل تطورها ، و لا يزال علم الأنثربولوجيا من أحدث العلوم عهدا ، فالمحاولات الأولى التي بذلت لتطبيق الأساليب العلمية على دراسة الثقافة و المجتمع لم تجر إلا قبل قرن ونيف...هذا و لم ينجح علم الأنثربولوجيا حتى الآن في ترتيب المواد التي يتعامل بها وفق نظام منسق ، و لا في تطوير أساليب فعالة حقا لدراسته ، فمعظم المحاولات الأولى لتطبيق طرق المعالجة التي طورت في العلوم الطبيعية على الثقافة و المجتمع ثبت الآن عقمها ، وما ذلك إلا لأن الظواهر التي يعالجها علم الأنثربولوجيا تختلف تماما عن تلك التي تعالجها العلوم الطبيعية"[1].

و وجهت الانتقادات للأنثربولوجيا كونها تخلت عن دورها في تفسير الظاهرة الدينية كمنتوج للفكر الإنساني ، كما أن أنثربولوجيا العقائد تميزت عن إثنولوجيا العقائد في الوقت الراهن بتوجه الأولى إلى دراسة العقائد العالمية الكبرى ، لتتوجه الثانية إلى دراسة أديان المجتمعات المصغرة ، و العقائد و الممارسات الدينية المحلية ، و قد حاولت أنثربولوجيا العقائد تعميم نتائجها للوصول إلى القواعد العامة التي تحكم التدين البشري ، لكنها وقعت في مشكلة تعميم الافتراضات،كالذي وقع لبعض الفرويديين الذين تبنوا بأن الدين من صنع الفرد الإنساني[2].

إشكالية تدين الإنسان الأول في علم التاريخ القديم:

يسود فكر المؤرخين الغربيين المتخصصين في التاريخ القديم شبه إجماع على تطور الإنسان من حيوانات أحط منه في السلم البيولوجي ، و هذا التوافق الغربي على فكرة التطور راجع إلى الظروف التاريخية التي نشطت فيها أبحاث المؤرخين الغربيين المهتمين بالتاريخ القديم ، و التي كانت متأثرة بالتطورية البيولوجية التي سادت القرن التاسع عشر، كما عبرت تلك النزعة عن الشغف بمعرفة بدايات الإنسان بعيدا عن العقائد الدينية ، ففي جو من عدم الثقة بالروايات الكتابية التاريخية

---

[1] – رالف لنتون ، **دراسة الإنسان** ، ترجمة : عبد المالك الناشف (بيروت : منشورات المكتبة العصرية ، 1964) ، ص: 637.

[2] –أنظر: سيجموند فرويد ، **الطوطم و الطابو**،ترجمة:أبو علي ياسين (الطبعة لأولى ؛ سورية : دار الحوار ، 1983).

اليهودية المسيحية التي ثبت خطأها لم يكن ثمة بد للمؤرخين من تبني النظرية التطورية ، و إن ضعف مستندها العلمي و التاريخي .

فالمؤرخون يذكرون بأن بداية ظهور الإنسان تعود إلى عهود سحيقة لم يصلنا منها شيء من آثار هذا الإنسان ، و قد وقف أحد كبار المؤرخين معترفا بهذه الحقيقة فقال:
"يضيع ظهور الإنسان على الأرض بين العصور الجيولوجية السحيقة ، و قد أصبح ظهوره ممكنا منذ الدور الجيولوجي الثالث ، إذ كانت ظهرت فصائل البهموث، و يتأرجح هذا الظهور في أواخر الدور الجيولوجي الثالث ، عندما كانت تسرح في بطاح الأرض و تمرح وحدات من فصائل الفيل الجنوبي ، و يتأكد هذا و يثبت في الطور الأول من الأطوار ما بين الثلجية الأربعة التي عرفها الدور الجيولوجي الرابع ، أما إذا ما حاولنا أن نحدد الأزمنة و الأوقات لهذا الظهور فلا بد أن يأخذنا الدوار ، و راح بعض علماء الهيئة في تعليلهم الأدوار الجليدية و تقدير مداها ، يقدرون الفترة الإعدادية للدور الرابع بمئة و خمسين ألف سنة ، بينما يجعل غيرهم امتداد هذه الحقبة لأكثر من خمس مئة ألف سنة ، أما الدور الجيولوجي الثالث ، فيقدر بعضهم امتداد حقبته بثلاثين مليون سنة ، و لا نعرف تاريخ أي شعب من شعوب الأرض يرجع إلى ما قبل الميلاد بأربعة آلاف سنة ، و يعتري الواحد منا قشعريرة عندما ترقص أمام عينيه أرقام مثل 4245-4242 قبل الميلاد ، و هو التاريخ الذي يحدده التقويم المصري القديم ، بدءا للتاريخ المصري القديم"[1] ، و لكن الاعتراف بتدويخ الأرقام لم يمنع المؤرخ من الخوض في فرضيات الإنسان القرد الذي سبق الإنسان المنتصب القامة ، و يجدر القول بأن كل هذه الفرضيات مبنية على ما تم العثور عليه من آثار و عظام اختلف علماء الآثار في تفسير حقيقتها ، و كل تفسيراتهم مبنية على تخمينات يناقض بعضهم فيها بعضا ، فلا مجال هنا للحديث عن الإثبات العلمي الذي لا يقبل النقاش .

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى ما اصطلح المؤرخون على تسميته إنسان العصر الحجري ، الذي اتخذ من صقل حجارة الصوان و تحديدها أدوات للدفاع و الصيد ، و الذي اتخذ من المغارات مساكن و أماكن للطقوس ، نجد فرضيات المؤرخين ترجع في بعضها ظهور الدين عند الإنسان إلى السحر الذي اتخذه للسيطرة على الصيد و لدفع الغوائل ، فقد بينت آثار هذه المرحلة أن الإنسان ترقى في الفنون ، و بخاصة التصوير فاتخذ صورا للحيوانات ، و دمى مؤنثة ترمز للخصب و

---

[1] -أندريه إيمار و جانين أوبوايه ، **تاريخ الحضارات العام** ، ترجمة : فريد داغر و فؤاد أبو ريحان (الطبعة الثانية ؛ بيروت-باريس: منشورات عويدات ، 1986) ، المجلد الأول ،ص:23.

الإنسال، و عرف الحلي و الزينة و اتخذ التمائم السحرية التي يجعلها بعض مؤرخي الأديان أول أشكال التدين التي عرفها الإنسان على اعتبار أن السحر سابق للدين في نظرهم ، و لكن هذه تبقى مجرد فرضيات،كما أن آثار هذه المرحلة تبين اهتمام الإنسان بالموتى الذين جعل لهم طقوسا تنم عن الإيمان بالخلود أو بالرجوع ، منها تخصيص تقدمات لهم و صبغهم بأصباغ طينية حمراء ترمز إلى دم العائد و دفنهم في وضعيات و مواضع خاصة[1].

كما يفترض علماء الأنثربولوجيا أن استعمال و صنع الأدوات كان بداية افتراق الإنسان عن غيره من الحيوانات ، و على رأس هذه الاستعمالات استخدام النار الذي ثبت في بعض الآثار التي ترجع إلى أربعين ألف سنة قبل الميلاد ،كما أن الصيد و قتل الحيوان قد قسم العمل بين الذكر و الأنثى ، و أدى حسب هذه الفرضيات إلى اكتشاف الإنسان للفرق بينه وبين الحيوان.

و قد كانت الفرضية السائدة عند المؤرخين التطوريين في القرن التاسع عشر أن إنسان العصر الحجري لم يكن له دين[2] ، بناءا على تشابه بنيته التشريحية مع غيره من الرئيسيات، و نشطت البحوث الإثنولوجية بالدوافع المسبقة لتبرير الموقف من المتدينين و من الملاحدة على السواء، فالمتدينون يبحثون عن مستند للدليل الأنطولوجي القديم القائل بتدين كل الجنس البشري ، مما يجعل الإلحاد نشاز في التاريخ البشري ، و الملاحدة يبحثون عن أسس التدين الأولى ليثبتوا طروء الدين و عدم أصليته عند الإنسان هذه المشكلة التي طرحت في الصراع بين الإيمان والعلم الذي سجل في القرن التاسع عشر ، فالسؤال بكل تأكيد ليس محايدا ، فكلا المعسكرين أراد أن يبين بأن خصمه يمثل انحرافا عن الطبيعة الأولى للإنسان بدون أن تكون لانحرافه قيمة حقيقية ، فالباحثون من متدينين و ملحدين كان غرضهم الدفاع عن عقائدهم و حشد الدلائل للوصول إلى نصرة الاتجاه الذي ينتمون إليه[3].

---

[1] –أنظر الفصل الأول من كتاب :مرسيا إلياد، **تاريخ المعتقدات و الأفكار الدينية**، ترجمة:عبد الهادي عباس (الطبعة الأولى؛ دمشق : دار دمشق ،1987) ، الجزء الأول.

[2] – يقول ول ديورانت في مسألة تدين إنسان العصر الحجري : " ...ذلك لأن إنسان العصر الحجري الجديد لابد أن قد كانت له ديانات و أساطير يصور بها ما يعتور الشمس كل يوم من مأساة و نصر ، و ما يصيب التربة من موت و بعث ،كما يصور تأثير القمر تأثيرا عجيبا على الأرض ، إنه ليستحيل علينا أن نفهم عقائد الإنسان في عصور ما قبل التاريخ بغير افتراض أصول كهذه تمتد إلى ما قبل التاريخ ... "قصة الحضارة ، مرجع سابق ، ص : 176 .

[3] Voir : E. E. Evans-Pritchard, OP CIT .

فالملاحدة الذين أرادوا إثبات أن الإنسانية البدائية كانت ملحدة أرادوا إثبات أن العقيدة ليست حاجة أساسية للإنسانية ، و أنها لا تمثل إلا مرحلة انتقالية في حياة المجتمع ، فأرادوا بذلك جعل الإلحاد هو الأصل ، و قد أخذوا أيضا من الفرضيات الاجتماعية لإميل دوركايم(Emil Durkheim) ،و الفرضيات الإثنية التي قال بها ليفي برويل Lucien Lévy-bruhl) اللذين يعدان امتدادا لفلسفة أوغست كونت (August Comte) ، و اللذين جعلا من ميدان العقائد مرحلة انتقالية زائفة من حياة الإنسان الروحية ، و قد حاولت العلوم الإنسانية في القرن العشرين الابتعاد عن إثارة المسائل النظرية التي خاض فيها رواد القرن التاسع عشر ، و توجهت الأبحاث أكثر إلى المناحي العملية للأديان بسبب عقم النتائج النظرية و تضاربها، ولكن تدخل الجانب النظري في توجيه الفرضيات المعاصرة مازال قائما ، و البحوث التي تتم في هذا المجال ليست مستقلة في توجهها العام عن الفرضيات التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر .

وأول دراسة معمقة حاولت إثبات إلحاد الإنسان البدائي ترجع إلى سنة 1870 بعنوان : أصول الحضارة وحياة الإنسان البدائي(لجون لوبوك 1834-1913 ،عالم الأنثربولوجيا الإنجليزي الذي درس شعوبا بدائية في أستراليا ، و في أرض النار ، و الذي أكد في كتاباته بأن الإنسانية البدائية ملحدة ، يعني أنها لا تملك أية فكرة عن أي شيء في العالم المقدس ، و قد تبنى موقفا تطوريا رسم وفقه المراحل التي مرت بها العقيدة في تطورها ؛ حيث مرت بنجاح بمرحلة الفيتشية، ثم مرحلة التوتمية ثم الشامانية ، ثم عبادة الأصنام التي على شكل الإنسان ، ثم أعلن في نفس الوقت أنه توجد شعوب ملحدة تماما مثل :الكافر ، و المالنييزيين والياغان ،الذين يسكنون أرض النار في أستراليا[1].

و لكن هذه الفرضية قد طرحت من قبل علماء الأناسة ، بسبب تبنيهم لوجود ذكاء مميز لدى إنسان العصر الحجري ، و منذ السنين التي تلت ظهور أبحاث الذين تبنوا إلحاد الشعوب البدائية ، رفض إدوارد تايلور[2] Edward taylor الفكرة التي تدعي بأن معرفة الله مفقودة عند

---

[1] - Voir : John Lubbock, **The origin of civilization and the primitive condition of man** (London, Longmans, Green,1988) P : 205 .

[2] -Voir : Edward taylor,Op Cit.

هذه الشعوب ، و بين أن هذه الفرضية الخاطئة متأتية من عدم معرفة الأشكال التي يأخذها التدين عند البدائيين ، فهذه الشعوب حسب تايلور تجهل الألوهية بالمواصفات التي جاءت في الأديان الكتابية ، و هذا لا يعني عدم إيمانهم بالألوهية ، و السبب في هذا الإشكال هو الغموض في استعمال مصطلح الملحد الذي يستعمله كل متدين ضد أشكال التدين التي تخالف الشكل الذي يعتنقه[1].

ففي رأي تايلور الإنسان البدائي يؤمن بقوة فوق الإنسان ، و خارجة عن الإنسان انطلاقا من خبراته في النوم ، و في الأحلام والرؤى ، و انطلاقا من الذهول ومن الهذيان ومن الموت، و من هنا جاءت فكرة الروح التي نسبت لكل الأشياء أحياء أو جمادات ، ثم خصصت للإنسان ووصفت بالخلود ، و عبر مراحل متعاقبة تطور التدين في رأي تايلور ، حتى وصل الإنسان إلى التوحيد ، و لكن حتى هذه النظرية لا تبعد في نتيجتها النهائية عن الإلحاد ، وذلك لأنها ترد التدين إلى عوامل موضوعية[2].

و بعد نظرية تايلور ظهرت نظرية هربرت سبنسر Herbert Spincer 1820-1903 و الذي تبنى بدوره أيضا نظرية تطورية[3] ، أكد من خلالها أن العقيدة البدائية الأصلية مبنية على عبادة أرواح الأجداد ، و لكن النتيجة المنطقية من هذه النظرية الروحية تميل إلى الإلحاد ، فهي تجعل التدين نابعا من أوهام البدائي التي استثارتها الروح ، و هذا ما يعني أن الدين ليس حقيقة أصلية بل هو وهم من أوهام البدائي الذي لم يصل حسب هذه النظرية إلى التفكير العلمي الذي يمكنه من فهم الظواهر الطبيعية على حقيقتها فينسبها إلى الروح .

وفي سنة 1912 أعاد عالم الاجتماع الغربي إميل دوركايم Durkheim Emile الجدل حول تدين أو إلحاد الإنسان البدائي ، بكتابه العناصر الرئيسية المكونة للعقيدة الدينية " Les

---

[1] - Voir :Georges Minois , **Histoire de l Athéisme** (France : Fayard , 1998) , P : 19 .

[2] - Voir : IBID .

[3] - Voir : Herbert Spencer, **Principes de sociologie**, tr : E. Cazelles et J. Gerschel(SC Edition,1880) P :203 .

[1] "formes élémontaires de la vie religieuse" حيث درس قبائل الأبورجان الأسترالية ، و التي اعتبرها أكثر قربا لشروط الحياة البدائية للإنسانية ، و مقاربته التي كانت اجتماعية ،كانت تغذي الطرح الملحد أكثر من الطرح الديني ، فالدين في حاجة إلى الجانب الاقتصادي و الاجتماعي الذي يتولد منه ، و هو يصبغ المجتمع بخصائصه عبر اللاهوت و الأساطير ، فبالنسبة لدوركايم العناصر الأولى المكونة للدين لا يمكن أن تجتمع إلا حول الطوطم الذي يمثل اسم الجماعة ورمزها و شعارها ، و عبر الطوطم تأتي الترتيبات الاجتماعية و الطقوس و المحرمات فكل الأصناف المؤسسة للتفكير و العلم هي من أصل عقائدي ، فالمجتمع يستمد كل قيمه من الدين لأن الدين يستمد وجوده من المجتمع ، فالدين عند دوركايم مبني على تقسيم الأشياء إلى مقدس و مدنس ، و الطقوس هي التي تعطي للمجتمعات معنى لوجودها فإذا اختلطت هذه المجتمعات ببعضها البعض تولد الشعور بعالمية الدين هذا الفكر الدوركايمي يظهر إلحاده بجلاء ، و إن حاول في نفسه نفي إلحاد البدائيين لأنه في عمومه يرجع الدين في أصل نشأته و في تركيبه إلى المجتمع.

[1]- Voir : IBID .

المبحث الثاني : جذور الصراع بين الدين و الإلحاد من بدايته حتى العصر الحديث.

المطلب الأول: جذور الإلحاد في الديانة الهندية.

في ديانات الهند يواجهنا الإشكال الرئيسي المتمثل في عدم وجود عقيدة رئيسية مميزة ، و هذا ما دفع غاندي إلى القول:"من حسن حظ الديانة الهندوسية أنها تخلت عن كل عقيدة ، و لكنها محيطة بجميع العقائد الرئيسية ، و الجواهر الأساسية للأديان الأخرى"[1]، و رغم الغموض الذي يكتنف الديانة الهندوسية فإننا نجد مجموعة من العقائد و الأساطير التي لا يسع الهندوسي إنكارها ، من ذلك إيمانهم بقصة الخلق التي تؤسس عقائديا للطبقية الاجتماعية، فبراهما المخلوق من الإله الأعظم خرج من بيضة كسرها نصفين ، أخرج من أحدهما الجنة و من الآخر السماء و الأرض ، ثم أخرج من فمه طائفة البراهمة ، و من عضده طائفة الكشتيريا ، و من فخضه طائفة الويش ، و من رجله أخرج الشودرا ، مما يجعل الطبقية قدرا لا مناص منه ، و من عقائدهم الإيمان بتناسخ الأرواح و تكرار المولد حسب درجات الروح ،كما يؤمنون بالكارما التي هي قانون الجزاء الذي يلقاه الصالح و الطالح على أعمالهما في الحياة الثانية ، و الأرواح التي تطهرت و لم تبق في حاجة إلى دورات التناسخ فإنها تتحرر و تلقى النرفانا التي تجعلها تتحد بالروح الخالق .

الفرع الأول : الإلحاد في الديانة الهندوسية : على خلاف الحضارتين المصرية و السومرية ، يذكر المؤرخون أن الشك و الإلحاد كان معروفا منذ بداية الهندوسية ، حيث ظهر حكماء استهزؤوا بالآلهة الهندية، و أنكروا خلود الأرواح ، من" ذلك في سفر "شاندوجيا" من أسفار اليوبانشاد ، تشبيه لرجال الدين المتشددين في تمسكهم بالعقيدة إذ ذاك بموكب من الكلاب أمسك كل منها ذيل سابقه ، و هو يقول في ورع : "أم دعونا نأكل، أم دعونا نشرب"(1) ، وفي سفر "سواسانفد" من أسفار اليوبانشاد تصريح بأنه لا إله ، و لا جنة ، و لا نار ، و لا تناسخ ، و لا عالم ؛ وإن أسفار الفيدا واليوبانشاد ليست إلا تأليفاً من عند جماعة من الحمقى المغرورين ، و أن الأفكار أوهام والألفاظ كلها باطلة ، و أن من تخدعهم العبارات البراقة يتمسكون بالآلهة ، و بالمعابد ، و "بالقديسين" مع أنه لا فرق في حقيقة الواقع

---

[1]- محمد ضياء الرحمان الأعظمي ، **دراسات في اليهودية و المسيحية وأديان الهند** (الطبعة الثانية ؛ السعودية : مكتبة الرشد ، 2003) ، ص: 529.

بين "فشنو" (الإله) وبين كلب من الكلاب(2)،"[1]و على أساس مناقضة الهندوسية التي تمثل الديانة الغالبة ، ظهر في الهند قبل الديانتين الملحدتين البوذية و الجينية ؛ ظهر قبلهما صراع فكري بين البراهمة و بين الحكماء اللاأدريين و الملحدين ، و ظهرت مدرسة ملحدة في أفكارها سميت باسم مؤسسها و هي مدرسة شارفاكا التي بنيت على الأفكار التي نشرها الملحد بريها سباتي ، و قد كانت هذه المدرسة تتبنى نزعة حسية ، و رفضت قبول أسفار الفيدا التي اعتبرتها من تخاليط الرهبان و وسوساتهم التي لا أساس لها ، و على أساس هذه المدرسة الملحدة في تاريخ الفكر الهندي ظهرت ردة الفعل الدينية في شكل ديانتين بدون تأليه و لا طقوس و تحملان مبادئ مناقضة للهندوسية هما البوذية و الجينية ، و مجمل القول في المذاهب التي كانت سائدة في الهند في القرن السادس و الخامس قبل الميلاد أنها لم تحقق ما كان مرجوا منها لعامة الناس ، ما أدى إلى سرعة انتشار البوذية في هذه الظروف ، فقد سادت الهند ثلاث توجهات دينية و فكرية رئيسية ، أولها توجه الرهبان الهندوس الاستغلالي ، و يظهر استغلاله في كثرة القرابين و التقدمات التي اعتبرت سبيلا للتغيير و الخلاص ، و قريبا منها توجه أسفار اليوبانيشاد إلى التفريق بين الواقع الداخلي أتمان و الواقع الخارجي برهمان ، و اتجاه ثان نحا نحو الشك و إنكار مسلمات الفريقين السابقين ، و لكنه لم يكن ليوفر لعامة الناس سبيل الخلاص الذي اقترحته عليهم البوذية كتوجه ثالث ، أزاح العراقيل الطبقية و الرهبانية الهندوسية ، و لعل هذا هو السبب في سرعة انتشارها بين عموم الهنود[2].

الفرع الثاني : البوذية بين الدين و الإلحاد : و في ما يخص البوذية فهي نظرة فلسفية متشائمة للحياة ، جعلت من السلوك و التقشف و الحرمان من الشهوات أساسا للخلاص ، و قد أثيرت النقاشات في الفكر الأوربي حول ما إذا كانت منظومة ملحدة لأنها لا

[2] – أنظر جون كولر، **الفكر الشرقي القديم** ، ترجمة:كامل يوسف حسين (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1995) .

تعرف التأليه و العقائد ، أم أنها دين بدون إله و لا عقيدة ، و الإيمان بالألوهية ليس شرطا في الأديان عند هذا الفريق[1].

و هذه الفرضيات في النقاش منطلقة من أن مفهوم الألوهية ليس فيه أي لبس بين أتباع البوذية ، و ليست هذه هي الحالة الحقيقية عند علماء الأديان ، فإذا تفحصنا النظرة البوذية إلى الألوهية ؛ فسنجد بأن البوذية فيما يخص الإله الخالق للكون لم تنكر وجوده إنكار صريحا ، و لكنها لم تهتم بالسؤال عن الذي خلق العالم ، لأنها حددت هدفها في تحرير الموجودات من الشقاء، و في سبيل ذلك اعتبرت التساؤل عن خلق العالم بدون أهمية ، و هي لا تمثل مضيعة للوقت فقط حسب هذه الفرضية ، بل تهدد بتأخير الخلاص ، فالبوذيون يتخذون موقفا لا أدريا من الألوهية ، و لكنهم للتعويض في هذه المسألة يعطون للبوذا مكانا كبيرا من القداسة تتفوق على براهما الإله الخالق في الديانة البرهمية ، و إذا اعتبرنا عدم اتخاذ موقف من وجود الإله الخالق إلحادا فالبوذية من هذه الناحية ملحدة.

و لكن تركيز البوذية على النرفانا التي اعتبرت الحقيقة الوحيدة ، و الشيء الصادق الوحيد ، و الملاذ الوحيد و البقاء الذي لا يفنى ، و تجسد النرفانا بعد ذلك في البوذا ، يكاد لا يفترق كثيرا عن الهندوسية ، أما الشعوب التي انتشرت فيها البوذية فلم يكن لها حرج في عبادة الكثير من المقدسات بغرض الاستعانة بها[2]، و قد انقسم علماء الأديان إلى فريقين في ما إذا كانت البوذية ملحدة أم دينا بدون تأليه.

فقد رأى فريق من علماء الأديان أن البوذية رؤية فلسفية ، جاءت كردة فعل على الهندوسية ، بما فيها من عقائد غير معقولة و مذاهب اجتماعية ظالمة ، فقد كان بوذا يحاول انتشال المنبوذين من و ضعيتهم الاجتماعية المزرية ، و وضع في سبيل ذلك منظومة فكرية للخلاص مناقضة للهندوسية ، و هذا الفريق من العلماء يرى بأن بوذا ملحد لأنه كان يرفض الخوض في وجود الألوهية، و ينهى أتباعه عن ذلك ، فقد نقل عن بوذا في مناقشاته للرهبان البراهمة موقفا لا أدريا من

---

1 - Voir : **ENCYCLOPEDIA OF BUDDHISM**, (USA : Macmillan Reference ,2004).

2 -Voir:Edward Conze,**Le Bouddhisme** (Paris : Edition Payot ,1995) , P :45.

الألوهية ،كما نقل عن المتقدمين من المؤرخين بأن بوذا كان ينكر الألوهية ، من هؤلاء "تان سين"سنة 150 قبل الميلاد ، و "ناجا أرجن" سنة 175 ميلادية ، و آسنك سنة 360 م ، و "بسويند" سنة 400 م ، و "دجناج" سنة 420م ، و "شانت" سنة 750 ميلادية ،كما أن بوذا تجاهل الألوهية في تعاليمه ، و لم يوص مريده المقرب أنندا بالإيمان بالألوهية و إنما أوصاه بأن يتخذ لنفسه ملاذا[1].

أما الفريق الذي رأى بأن البوذية دين ، فقد رأوا بأن بوذا كان مؤمنا بوجود الألوهية، و لكنه رفض الخوض في المسألة لأنها معروفة في الهند ، و فضل الخوض في المسائل التي تشغل الفكر الديني الهندي ، و قد نقل التأليه في البوذية في كتاب أنكرناكاي ، و هو كتاب رئيسي معتمد عند البوذيين ، و قد و رد فيه لفظ إيشور الذي معناه إله ، و كذا ورد هذا اللفظ في كتاب "منجم نكاي"، و هو كتاب معتمد كذلك عند البوذيين ، و رد المخالفون على هذه الحجة بأن التأليه هنا لفظ عام بدون تحديد للصفات التي تتحدد بها الألوهية ، فبوذا لم يخض في تفاصيل وجود الإله ، ثم إن البوذيين ينكرون ألوهية براهما ، و يؤلهون بوذا و يقدسونه ، ثم إن هذا الفريق من المثبتين جعل سبب اتهام الهندوس لبوذا بالإلحاد هو مخالفته للفيدا و للإله براهما ، مما أدى بهم إلى التوسع في إطلاق لفظ الإلحاد و إنكار الألوهية ، ثم إن البوذية غارقة في ظلمات الشرك فقد أله البوذيون بوذا قبل وفاته ، فضلا عن تأليهه و عبادته بعد وفاته فكيف يقال بعد ذلك إن البوذية فكر ملحد ، و من التأمل في رأي الفريقين يتبين أن إلحاد البوذية إلحاد عملي لا أدري في العقائد ، و إن ظهر التأليه عند البوذيين في الممارسات الشعبية فهذا لا يرقي البوذية إلى مرتبة الدين[2].

الفرع الثالث : الجانتية بين الدين و الإلحاد : فإذا نظرنا إلى التأليه و الإلحاد في الجانتية وجدنا هذا المذهب مقاربا للبوذية في العقائد الرئيسية مع بعض الاختلاف في تفاصيلها ، و الملفت للنظر هو اعتبار الجينيين المادة أزلية ، و منها تصدر الأرواح المحكومة بالكارما ، فوافقت المادية الميكانيكية من هذه الوجهة ،كما أن الأرواح السعيدة يمكن أن تعود للحياة لتنير الطريق

---

[1] – أنظر:محمد ضياء الرحمان الأعظمي ، مرجع سابق ، مبحث البوذية .

[2] – أنظر : المرجع نفسه .

للآخرين ، و رغم هذه المادية يدعي الجينيون أنهم لا ينكرون وجود الله ، و لكنهم ينكرون أن يكون خالقا للكون ، لأن المادة أزلية في نظرهم ، كما أن الإله موجود داخل العالم و ليس خارجا عنه ، فوافقوا بذلك الملاحدة الحلوليين ، يقول في ذلك بي آر كين العالم الجيني :"إن الجينيين لا يعتقدون بمعبود أزلي قديم ، موجود في كل زمان و مكان ، عالم بكل صغيرة و كبيرة ، قادر على كل شيء ، و خالق الكون و الحياة ، بل يعتقدون بالأرواح الناجية التي خلصت من العودة ، وحصلت على النرفانا ، فبلغت درجة الإله"[1]، فالجينيون يعبدون الأرواح التي يؤلهونها ، و يطلبون منها الخلاص بالنرفانا و يسمونها "تير شنكر" ، و يصورون صورة هذه الأرواح في أصنام يعبدونها ، تجسد هذه الأصنام الأرواح التي خلصت و نالت النرفانا، فتصورهم للألوهية حلولي مادي ، فوافقوا الملاحدة من هذه الناحية.

- المطلب الثاني : جذور الصراع بين الدين و الإلحاد في الديانة اليهودية.

1 _ الفرع الأول : الروابط التاريخية بين التدين اليهودي و الإلحاد :

يثير التأمل في علاقة اليهود بالإلحاد عدة إشكاليات معقدة ، ونجد أن دارسي تاريخ الشعب اليهودي افترضوا عدة إجابات حول علاقة اليهود بالإلحاد ، فاليهودية كدين قومي قائم على العرقية و يتوارث بالتناسل ، يمكنها بهذه الصفات أن تسلك عن طريق النسب في عدادها حتى الملاحدة الذين لهم أصول بيولوجية يهودية ، كما أن اليهودية في تطورها التاريخي كانت تتأثر بالأمم التي تتصل بها ، فنجد في خضم عقائدها و كتبها ، الديانات و الأساطير الوثنية[2] ، جنبا إلى جنب مع التوحيد الذي ارتقى في مستواه في بعض الأحيان ، مما دفع نقاد التوراة إلى إرجاع التراث اليهودي

[1]-نقلا :عن المصدر نفسه،ص:667.

[2] -Voir :Louis Ginzberg,**Les légendes des juifs** (Cerf).

و:أبراهام مالمات و حييم تادمور،**العبرانيون و بنوا إسرائيل بين الرواية التوراتية و الاكتشافات الأثرية**،ترجمة رشاد الشامي (الطبعة الأولى؛ القاهرة:2001).

الذي تضمنته التوراة في أغلبه إلى تراث بلاد ما بين النهرين ، مع ملاحظة التعسف في الكثير من المواقف التي بناها الباحثون على التشابه و السبق بين النص البابلي و النص التوراتي[1].

كما أن اليهودية في كثير من نواحيها ترتبط بالتراث الشفهي التلمودي ، أكثر من ارتباطها بالتوراة "و بالرغم من أن الدين اليهودي كدين سماوي ، يحتوي على الكثير من التعاليم السماوية ، التي تحض على الخير و تنبذ الشر ، إلا أن المحاولات التي تمت على يد حاخامات اليهود، بعد أن تم تدوين التراث الشفهي اليهودي (التلمود) ، الذي يضم بين دفتيه اجتهادات هؤلاء الحاخامات في تفسير الدين اليهودي ، أدخلت إلى الدين اليهودي مجموعة من الأفكار المحورية، خلقت عند اليهود استعدادا للانعزال عن الأغيار[2]، و عمقت بعض العقائد لدى اليهود، مثل عقيدة شعب الله المختار ، و الشعب المقدس ، و انتظار المسيح المخلص ، و غيرها من العقائد التي أكدت مع مرور الأجيال انفصالية اليهود و إحساسهم بالتميز و التفرد ، و ربما كان في هذا مايفسر لنا كذلك وجود كتاب مثل "**شولحان عاروخ**"[3] الذي يعتبر بمثابة دليل للحياة اليهودية بكل تفاصيلها و جزئياتها ، و الذي يحتوي على نظام صارم للسلوك اليهودي..."[4]

---

[1] –أنظر كمثال على هذا المنهج ما كتبه الأب سهيل قاشا في كتابه:**أثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية**(الطبعة الأولى ؛ بيروت: دار بيسان للنشر و التوزيع ، 1998) ، و أنظر كتاب:أحمد سوسة ، **ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،2001) .

[2] -Voir: Louis Ginzberg, **Les Légendes des Juifs** (Cerf) .

[3] – الشولحان عاروخ بالعربية المائدة المنضودة ،كتاب رئيسي عند اليهود كتبه جوزيف كارو و نشره سنة 1565 ، يضم هذا الكتاب أحكام الفقه اليهودي ، و قد اعتمد مؤلفه على التلمود و على العهد القديم و على فتاوى الحاخامات، و قد ساعد على انتشار هذا الكتاب بين اليهود تيسير مؤلفه الوصول إلى الأحكام ، كما أن المؤسسة الدينية الأرثوذكسية اليهودية المعاصرة تعتمد على هذا المؤلف بشكل كبير و ذلك لتشدده و للأحكام العنصرية المتشددة التي تضمنها في معاملة اليهودي و غير اليهودي الذي يسلب منه حتى الحقوق الإنسانية المتعارف عليها بين كل البشر مثل حق الحياة ، و قد تعرض هذا الكتاب لانتقادات من رواد حركة التنوير اليهودية أنظر : عبد الوهاب المسيري ، **موسوعة اليهود اليهودية و الصهيونية** ، المجلد الخامس ، مرجع سابق .

[4] – رشاد عبد الله الشامي ، **الشخصية اليهودية الاسرئيلية و الروح العدوانية** (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الآداب ، 1986) ، ص:20-21.

الفرع الثاني : تأثر اليهود بالفلسفة الإسلامية : و إذا تأملنا في مرحلة اختلاط اليهود بالمسلمين فسنجد التأثر لديهم واضحا بالحياة الفكرية عند المسلمين ،"فعندما تفلسف الفارابي و ابن سينا ، نجد بين اليهود أتباعا فارابيين و سينويين ، نجد في فلسفتهم تماما صدى الفارابي و ابن سينا في مذهبهما الأفلاطوني المحدث المشوب بالأرسطاطاليسية ، ثم نجد لدى المسلمين اتجاها أرسطاطاليسيا خالصا و تبع فريق من اليهود نفس الاتجاه ، و نجد غنوصية لدى فيلسوف أندلسي كابن مسرة و مدرسته ، و يظهر ابن جابيرول[1] و يستعيد نفس آراء ابن مسرة...وسقطت الدولة الإسلامية في الأندلس ، و عمل اليهود للأسياد الجدد ينقلون إليهم علم المسلمين و طبهم و فلسفتهم ، و حين قامت المذبحة الكبرى في إسبانيا حيث كاد أن يقضي الإسبان على اليهود قضاءا يكاد يكون كاملا ذهب اليهود إلى بروفانس في فرنسا ،كما انتقلوا في مجموعة كبيرة إلى هولندا يحملون علم المسلمين ...و في هولندا أيضا ظهر سبينوزا حصيلة من العلم العربي تاريخ طويل له مسالكه المتعددة..."[2] ، كما نجد التأثر بالفكر الإسلامي عند موسى بن ميمون [3]في صياغته للعقائد اليهودية الرئيسية ،كما أن تأثير الرشدية في عقلنة اليهودية له دور بارز في تاريخ الفكر اليهودي[4].

---

[1] – سليمان بن جابيرول (1021 – 1058) ، فيلسوف يهودي أندلسي على المذهب العرفاني الغنوصي ،كان متأثرا بالأفلاطونية المحدثة في صورة مشوهة ، تعكس آراؤه الكثير من آراء إخوان الصفاء ، و لايظهر في أفكاره كبير تأثر بالثقافة اليهودية ، للمزيد حول شخصيته انظر : المرجع نفسه .

[2] – علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني ، **الفكر اليهودي و تأثره بالفلسفة الإسلامية** (الإسكندرية : منشأة المعارف ، 1972) ، ص : 2-3 .

[3] – موسى بن ميمون : (1135 – 1204) فيلسوف يهودي و لد في قرطبة ، و أقام في مصر ،كان على اطلاع على علوم الشريعة اليهودية ، و اطلع على الفلسفة اليونايينية عن طريق الترجمات العربية ، و في كتابه دلالة الحائرين مزج موسى بن ميمون بين الفلسفة اليونانية و بين الثقافة الكتابية اليهودية هذا المزج الذي فتح الباب للصراع بين المؤيدين و المعارضين لهذا المنهج الجديد ،كما أن ابن ميمون فتح الديانة اليهودية على الثقافة الفلسفية العقلية ،و هذا الانفتاح كانت له تبعاته و مراحله اللاحقة ، للمزيد حول ابن ميمون أنظر ترجمته في : عبد المنعم الحفني ، موسوعة فلاسفة و متصوفة اليهودية ،مرجع سابق .

[4] –أنظر حول تأثير الرشدية في اليهودية كتاب:إرنست رينان، **إبن رشد و الرشدية**،ترجمة: عادل زعيتر (القاهرة:دار إحياء الكتب العربية،1957) يقول الكاتب في صفحة 193:و بقيت جميع مدرسة ابن ميمون و فية للمشائية الرشدية و بلغ هذا الأمر من الشهرة ما لم يخش غليوم الأفرني أن يقول معه إنه لم يبق بين اليهود الخاضعين للعرب واحد لم

الفرع الثالث : الإلحاد في التصوف اليهودي : و في مقابل التوحيد و العقلانية الرشدية ، نجد الحلولية التي تبناها التصوف اليهودي الذي وصل إلى تخيل الألوهة المؤنثة التي تجلس إلى جانب رب الشعب ، و التي يمكن أن تتحول بدورها إلى ذات شعب إسرائيل ، و يقابلها الحلولية المادية التي بدأت مع سبينوزا ، و التي تجعل الألوهية حالة في المادة الكونية و لا يمكنها الخروج عن المادة ، و كل هذه الأفكار تعبر عن بذور أولى للإلحاد تمكننا من أخذ نظرة حول تجذر الإلحاد عند اليهود منذ العصور الوسطى ، و دور اليهود التاريخي في الإلحاد المعاصر[1].

الفرع الرابع : الأصول التاريخية للعلمانية اليهودية : و يرجع بعض الباحثين في بحثهم عن أصول الإلحاد في الفكر اليهودي إلى الفرق اليهودية المتأثرة بالعوامل الخارجية، كالمارانيين ضحايا التنصير القصري في التاريخ الإسباني،" فيرى البعض أن الصهيونية هي شكل من أشكال المارانية أيضا ، فهي عملية تحديث لليهودية تسقط الشريعة ، و تحل إشكالية عدم المشاركة في السلطة ،كما يرون أن حركة التنوير اليهودية و فكر مندلسون ،كلاهما فكر ماراني يحتفظ بالجوهر الموسوي لليهودية ، و يسقط كافة الشعائر ، و من المعروف أن بعض قيادات يهود السفارد كانوا من أكثر المتحمسين لحركة الاستنارة ، و أن سبينوزا من أصل ماراني ، بل و يمكن أن نرى التراث الماراني مستمرا في شخصيات مثل دزرائيلي و دريدا فيلسوف التفكيكية[2].

كما أن الحركات المسيحانية و على رأسها حركة الشبتانية[3] التي أسسها شبتاي سيفي تعتبر عند بعض الباحثين مرجعية فكرية دافعة للوصول إلى الحركة الصهيونية العلمانية ، و ذلك

يترك دين إبراهيم و لم تفسده ضلالات العرب أو ضلالات الفلاسفة....و كان لابد من نفوذ داود قمحي ، و نشاط شمطوب بن يوسف بن فلقيرا و يدعي هبينيني البيزي لتقرير انتصار المشائية في الكنيس نهائيا ، وهذا هو من انتصارات الفلسفة النادرة على علماء اللاهوت ، و قد أدى هذا إلى جعل الشعب اليهودي ممثل العقلية الرئيس في النصف الثاني من القرون الوسطى.

[1] –أنظر:عبد الوهاب المسيري ، **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**،مرجع سابق،المجلد الخامس ، إشكالية الحلولية اليهودية.

[2] – عبد الوهاب المسيري،**اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة و السرية** (الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار الشروق،2001) ، ص:95.

[3] – الشبتانية : فرقة يهودية حلولية معطلة للشرائع اتبعت شبتاي تسيفي (1626 _ 1676) ، اعتبروا شبتاي المسيح المنتظر و قالوا بأن مجيئه يعني عدم الحاجة إلى الشرائع ، فوقعوا في الإباحية ، وشبتاي يهودي تركي كان يعاني من

بسبب أن الحركة المسيحانية قد قضت على السلطة الدينية التقليدية القائمة على التلمود الشفوي ، و الرافضة للتسرع في العودة إلى فلسطين ، و الداعية إلى انتظار تحقق الوعد الإلهي بالعودة مع المسيح المخلص ، و لكن الحركات المسيحانية بدعوتها إلى العودة إلى فلسطين دون انتظار ، مثلت مرجعا للفكر الصهيوني الداعي إلى إقامة الدولة الصهيونية ، بعيدا عن جمود الديانة اليهودية ، و هذا ما يفسر إعجاب آباء الحركة الصهيونية بآراء شبتاي تسيفي[1] ،كما أن الحركة الحسيدية و الفرانكية كانت مقاربة للطرح الصهيوني الرافض لليهودية التقليدية ، و للتراث اليهودي الذي رفضتاه و تخلتا عنه كما فعلت الصهيونية ،كما أن يعقوب فرانك كان يميل إلى تجميع اليهود على أساس اقتصادي في بولونيا ، و لم يكن يولي أهمية كبيرة لفلسطين ، و يتقارب ذلك مع الطرح العلماني للدولة الصهيونية التي ستندمج بعد إنشائها في نظر آبائها في المجتمع الدولي ، "و العدمية الفرانكية تشبه في كثير من النواحي العدمية المتغلغلة في الفكر الغربي الحديث ، و لا ندري إن كان هذا أثرا من آثار الفرانكية أم هو مجرد تماثل بنيوي ، و نحن لا نستبعد أن يكون سيجموند فرويد قد تأثر بنمط تفكير فرانك ، و في الواقع فإن النمط الفكري ليعقوب فرانك يشبه إلى حد ما الفلسفة الأدبية السائدة الآن في الغرب باسم"التفكيكية"التي ترمي إلى هدم فكرة المعنى أساسا ، و ترى أن مهمة الناقد ليست تفسير العمل الأدبي و إنما تفكيكه ، و إظهار افتقاره إلى المعنى ، و يجب أن نشير إلى أن التقاليد السفاردية العدمية بدأت بسبينوزا و شبتاي تسفي ، ثم تبعهما في ذلك الدونمة و الحركة الشبتانية ، ثم انتقلت إلى كل من جاك دريدا و إدموند جابيس".[2]

وساوس و أمراض نفسية و يذكر المؤرخون أنه زعم لليهود أن العصر المسيحاني سيبدأ سنة 1666 ، اعتنق الاسلام تقية و كان يرفض حتى التوراة اليهودية التي نقضها لأتباعه و ألف لهم كتاب " سر العقيدة الصحيحة " شرح فيه مذهبه الذي استقاه من كتاب الزوهار الباطني ، و مما جاء في كتابه اعتقاده بوجود إلهين واحد للعالمين و آخر لإسرائيل ، و رأى أن العالم خلق من الزمزمة التي تعني عنده انكماش الإله لتحل المخلوقات محله ، من أتباع الشبتية يهود الدونمة الذين تظاهروا بالإسلام تقية ، و يرى بعض الباحثين أن الشبتية تهدف في صميمها إلى تدمير كل الديانات الكتابية ، و هذا ما يفسر علاقة الدونمة بالعلمانية التركية ، و بالماسونية ، و كما فعلت الفرانكية مع الديانة النصرانية ، أنظر عبد المنعم الحفني ، مرجع سابق .

[1]-أنظر : المرجع نفسه ، ص: 100 .

[2] -المرجع نفسه ، ص : 112.

الفرع الخامس : العلمانية اليهودية في عصر التنوير : و مع ظهور عصر التنوير في الفكر الغربي بدأت اليهودية تخرج من الجيتو ، عن طريق بعض أبنائها المفكرين العلمانيين ، الذين لم يستطيعوا مقاومة إغراء المبادئ الإنسانية الجديدة ، فحاولوا نقل هذه المبادئ إلى داخل اليهودية و إعادة قراءتها و فق المبادئ الإنسانية ، لتتحول اليهودية إلى مشكلة إنسانية بعد أن كانت مشكلة دينية في انتظار الخلاص على يد المسيح المخلص ، تحولت إلى مشكلة إنسانية ، و أصبح الدين اليهودي فيها عنصرا من المشكل يجب حله وهذا ما يفسر لنا الأعمال النقدية ضد اليهودية من كبار المفكرين اليهود ، و التي دفعت فرويد إلى أن يطبق تحليله النفسي ليعتبر موسى عليه السلام مصريا[1]، و التي دفعت ماركس إلى اعتبار المشكلة اليهودية مجرد مشكلة اقتصادية قائمة على الجشع الربوي لليهود[2].

الفرع السادس : العلمانية الصهيونية : و مع ظهور الحركة الصهيونية التي بنيت في أساسها على العلمانية و الإلحاد و اعتبرت الدين اليهودي سببا في المشكلة اليهودية يمنع اليهود من التطور و التحديث الذي وصل إليه الفكر الغربي ، و مع مقاومة المتدينين اليهود القوية لهذا الفكر الهرطقي الملحد ظهرت محاولات توفيقية منها محاولة أب الصهيونية السياسية ثيودور هرتزل (1860 – 1904) ، التي التجأت إلى وعد الأرض العقائدي اليهودي لتعطيه صبغة علمانية توفيقية ، و إلى التركيز على الجانب التاريخي الديني لأرض إسرائيل ، فقد كان جواب هرتزل عما إذا كانت الدولة الصهيونية دينية هو " لا بالتأكيد ، إن العقيدة تجمعنا و المعرفة تمنحنا الحرية ، و لذلك سنمنع أي اتجاهات ثيوقراطية تتصدر قيادتنا من جانب الكهنوت سوف نحصر كهنتنا داخل حدود المعابد ،كما سنحصر بالمثل جيشنا داخل حدود معسكراته ، لسوف يتلقى جيشنا و كهنتنا منا كل احترام رفيع بقدر ما تستحقه وظيفتهما القيمة ، و لكنهما لا يجب أن يتدخلا في إدارة شؤون الدولة التي تخلع عليها مكانة سامية ، و إلا فسيجلبان علينا صعوبات في الداخل

---

[1] –أنظر كتاب:سيجموند فرويد ، **موسى و التوحيد** ، ترجمة : جورج طرابيشي (الطبعة الرابعة ؛ بيروت: دار الطليعة، 1986) .

[2] –أنظر كتاب: أبراهام ليون ، **المفهوم المادي للمسألة اليهودية** ، مع تقديم : أرنست مندل ، و تعقيب : مكسيم رودنسون (الطبعة الثانية ؛ بيروت: دار الطليعة ، 1973).

و الخارج " [1]، و من مثل هذه التصريحات لآباء الحركة الصهيونية يتبين لنا ارتباطها الفكري بالعلمانية و الإلحاد .

و قد قامت الحركة الصهيونية بإعادة كتابة تاريخ فلسطين القديم ، على أساس أن مملكة داود و سليمان هي العامل الأساسي في هذا التاريخ ، مع إهمال كل المكونات التاريخية الرئيسية من الشعوب الأخرى ، التي يعد التاريخ اليهودي فيها كحلقة في فلاة[2].

و كان غرض الصهيونية من اتجاهها التوفيقي جذب اليهود الأرثذوكس المتدينين ، و استمالتهم إلى قبول فكرها ، و نجحت في ما سعت إليه ، فقد تحولت النظرة الأرثوذوكسية الرافضة للصيغة الصهيونية العلمانية إلى قبول هذه الصيغة ، كمرحلة أولية واقعية يجب خوضها للتعجيل بظهور المخلص ، فمزجت الصهيونية الملحدة بذلك بين الدين و بين العلمانية لتبقى التجاذبات بين التيارات المتدينة و الملحدة محتواة بعد ذلك في الإطار العلماني العام للفكر الصهيوني ، و للدولة الصهيونية العلمانية [3].

الفرع السابع : نقد اليهودية عند التنويريين اليهود : و قد بدأت المشكلة بين العلمانية و بين اليهودية ، منذ قرنين من الزمان ، عندما أخذ المفكرون الغربيون ينتقدون الموروث المسيحي المهيمن على العقول ، و دعوا إلى المنطق و العقل في بدايات القرن الثامن عشر ، فأثرت هذه الحركية الفكرية الجديدة على اليهود و تسربت إلى الغيتوهات المغلقة بجدار سميك من التعصب و الخرافات و الأساطير ، فانطلق التنويريون اليهود العلمانيون في نقد مسلمات العقيدة اليهودية القائمة على النظرة العنصرية المتعالية ، وعلى الانعزال عن العالم الآخر، و دعوا إلى اليهودي الإنسان ، في مقابل اليهودي المختار المتفوق عرقيا.

---

[1] - ثيودور هرتزل، **الدولة اليهودية** (دون معلومات نشر) ص:53.

[2] -أنظر كيث وايتلام: **اختلاق إسرائيل القديمة** ، ترجمة : سحر الهنيدي (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الآداب ، 1999) .

[3] -أنظر تفصيل التجاذبات بين الدين و العلمانية في إسرائيل في كتاب: رشاد الشامي ، **القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة و لعبة السياسة** (الكويت : المجلس االوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1994).

و قد سبق التنويريون الغربيون التنويريين اليهود في نقد الانغلاق اليهودي ، "فبالنسبة إلى الانعزالية اليهودية داخل الجيتو؛ فإن عددا كبيرا من الفلاسفة الفرنسيين ، آمن بأن الشكل المنطقي يحتم عليه أن ينظر إلى اليهود بسبب ذلك على أنهم أشخاص غامضون و خرافيون و متخلفون ، و ربما أقل استنارة من الفلاحين الكاثوليك ، و قد أصر البارون دولباخ في مقاله روح اليهودية على أن الديانة اليهودية يتخللها البخل و روح المصلحة الذاتية ، في حين أن ديدرو و صف اليهود في مقاله الذي كتبه في دائرة المعارف بأنهم شعب غامض و متعصب ، بل إن فولتير ذلك الذكي الساخر قد أماط اللثام عن عيوب النظام القديم في مزيد من القسوة و الصلافة أكثر من أي كاتب آخر في القرن الثامن عشر ، و كان يعتبر اليهود من آثار السامية البدائية حتى إنه اضطر لأن يقول :إنك لتجد فيهم مجرد شعب جاهل و متوحش زاول لمدة طويلة أخس أنواع البخل ، و أبغض أنواع الخرافات، و يحمل كراهية لا تعادلها كراهية لكافة الشعوب التي تسامحت معه و كانت سببا في ثرائه"[1] ، و مع بداية تسرب الأفكار التنويرية الخارجية إلى الجيتو، بدأ شعور اليهود بضيق الجيتو ، و بضحالة فكر الحاخامات و بدأ التطلع إلى الأفكار المغرية الجديدة .

الفرع الثامن : إشكالية الهوية اليهودية عند العلمانيين اليهود :

مع ظهور الفكر العلماني اليهودي ، ظهرت إشكالية الهوية بين اليهود ، "فقد بدأت إشكالية الهوية بالنسبة لليهود مع عملية العلمنة في بداية القرن الثامن عشر ، عندما قامت حركة "التنوير اليهودية"(الهسكلاه) بإزاحة الدين اليهودي من موقعه كمحدد رئيسي لمسألة الانتماء بين اليهود ، و طرحت مبدأ "كن يهوديا في بيتك و إنسانا خارج بيتك"، و منذ ذلك التاريخ و اليهود يقفون في مفترق طرق في محاولة لتحديد "ما هي هويتهم؟"على ضوء التناقضات الرئيسية في اليهودية الارثوذكسية ، و اليهودية الإصلاحية و اليهودية المحافظة ، التي اختلفت فيما بينها حول مغزى الدين و فرائضه ، و العلاقة بين الدين و القومية ، و بين الإيمان و الفرائض ، و بين الاستمرارية اللغوية و التحديث ، و حول ماهية العلاقات بين اليهود و غير اليهود ، و غيرها من القضايا و ذلك على ضوء ظهور قطاع عريض من اليهود العلمانيين الذين أخذوا موقفا رافضا من

---

[1] – رشاد عبد الله الشامي ، **الشخصية اليهودية الإسرائيلية و الروح العدوانية** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1986) ، ص: 36 .

الدين"[1] ، مع ملاحظة أن العقائد الرئيسية لليهودية تقوم على العصبية العرقية ، و الوعود الدينية بالعودة و التخليص من الشتات.

لقد كان وجود اليهود في أوربا إبان فترة الصراع بين العلمانية والكنيسة في شكل أقليات دينية مغلقة ، متصارعة فيما بينها و كانت رياح التغيير تهب على الدين اليهودي ، فقد كانت حركة الهسكلاه التي ظهرت سنة 1750 و امتدت إلى سنة 1880 في ألمانيا بمثابة حركة تنويرية موازية للحركة العلمانية في المسيحية ، فقد دعت هذه الحركة إلى اندماج اليهود كمواطنين في الدول التي ينتمون إليها على أساس المواطنة القائمة على الحقوق الطبيعية للإنسان ، و البعيدة عن الانقسام على أساس الإثنيات الدينية ، و رفضت التقوقع على الذات بدافع الدين اليهودي ، و النبوات اليهودية التي لا يسندها عقل و لا علم و لا مصلحة ،"و قد درس دعاة التنوير اليهود أعمال المفكرين الرومانتيكيين و البرجوازيين الأوربيين ، مثل ديدرو و روسو ، و لوك و هردر و جوته و شلنج ، و أعمال بعض الوضعيين الروس"[2] ، و قد ظن التنويريون اليهود أنهم وفقوا إلى الطريق الوسط بين الاندماج التام في الفكر العلماني الأوربي ، و بين المحافظة على الذات اليهودية .

و من أهم منظري هذا الاتجاه التوفيقي بين العلمانية التنويرية و بين الموروث الديني اليهودي موسى مندلسون (1786-1729) ، الذي يعد أبا روحيا للحركة الإصلاحية في اليهودية، و التي حاولت عقلنة المطلقات الإثنية اليهودية ، و إخضاعها للواقع التاريخي ، و قد وصل مندلسون إلى درجة إنكار كون اليهودية دينا ، بل عدها مجموعة من الأخلاق التي أنزلها الله إلى موسى ، و أن الله لم يوح لموسى أية عقيدة ، و انتقد مندلسون سيطرة الحاخامات على اليهودية ، و جعل مندلسون العقائد الرئيسية لليهودية محصورة في ثلاث مسلمات هي وجود الله و العناية الإلهية و الإيمان بخلود الروح ، متبعا في ذلك مذهب ديكارت في المسيحية .

كما قام مفكروا الحركة الإصلاحية بوضع الموروث الديني في سياقه التاريخي ، مع إبراز العوامل التاريخية المؤثرة فيه ، بعيدا عن هالة التقديس التي أحيط بها هذا التراث ، و كان هذا الاتجاه

---

[1] -رشاد عبد الله الشامي ، **إشكالية اليهودية في إسرائيل** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1997) ، ص:11.

[2] - عبد الوهاب المسيري ، **الأيديولوجية الصهيونية** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1982)، ص:63.

في بعض الأحيان يأخذ منحى متطرفا كما حدث في مؤتمر بتسبرج الإصلاحي سنة 1885 "الذي تقرر فيه أن الكتاب المقدس ليس من صنع الله ، بل هو وثيقة من صنع الإنسان ، أي أنه إنتاج وعي الإنسان التاريخي و ليس مطلقا خالصا قد ينوء الإنسان بحمله ، و كان هولد هايم يعتقد أيضا أن الدين أداة ابتدعها الإنسان من أجل تطوير المجتمع البشري ، و هو كأي أداة أخرى لا بد أن يواكب التطور ، و أن يعدل من آونة لأخرى ، و تقاليد اليهودية و لاهوتها كانا ملائمين للماضي ، و لكنهما الآن ضد الواقع ، و لابد من تطويرهما، إن عقل الإنسان هو الذي يجب أن يحكم ، و ليست الطقوس و التقاليد الدينية الساكنة"[1]،كما نجد أن هذا التيار قد حاول إخراج الديانة اليهودية عن الطابع الاستعلائي على بقية الشعوب ، فجعلوا الدين اليهودي مثل أديان بقية الشعوب الأخرى ، و حوروا في الشعائر و العبادات للتخفيف من غلواء الانغلاق اليهودي ، و نجد كذلك على رأس المفكرين الذين تبنوا هذا الاتجاه فرايد لندر(1843-1756)و أبراهام جايجر (1874-1830) .

و عدل التنويريون اليهود من فكرة المسيح المخلص ، فجعلوا الخلاص عاما لكل البشر، و ذلك بانتشار العلوم التي تمكن من الرفاهية التي ستسود كل الجنس البشري لمدة ألف سنة ، فلم يعد الخلاص خاصا باليهود و لا فكرة عنصرية ، بل أصبح مفهوما إنسانيا علميا علمانيا ،كما حور الإصلاحيون نظرة اليهود إلى الشتات الذي كان يعتبر عقابا إلهيا على العصيان ، ليتحول عند الإصلاحيين إلى انتشار لليهود بين الأمم الأخرى ليفيدوا و يستفيدوا ، لا لينغلقوا على أنفسهم ، و في البند الخامس لمؤتمر بيتسبرج تصل الهسكلاه إلى قمة التحرر من الموروث ، إذ تعتبر عصر العقلانية الحديث إيذانا بالخلاص الذي سيعم كل العالم ،كما أن الهسكلاه لا تعتبر اليهود أمة مستقلة بل تعتبرهم طائفة دينية ، لذا فعليهم ألا ينتظروا العودة إلى فلسطين و لا إقامة الشعائر من نسل هارون ، و لا استرجاعا للديانة اليهودية[2] .

و قد و قفت أسوار الجيتو المغلقة المنيعة في وجه حركة الإصلاح ، و خصوصا في شرق أوربا ، و رغم ذلك تم للعلمانيين اليهود زعزعة أركان اليهودية التقليدية ، و عقائدها وخصوصا

---

[1] - المرجع نفسه ، ص: 65.

[2] -أنظر: عبد الوهاب المسيري، **الأيديولوجية الصهيونية** ، مرجع سابق، صفحة 62 و ما بعدها.

عقيدة انتظار المسيح المخلص ، مما يمكن أن يكون مفسرا للفكر الذي تبنته الحركة الصهيونية[1] ، التي أعادت صياغة العقائد اليهودية بما يتناسب و المبادئ العلمانية ، « و تعد الصهيونية، في أحد جوانبها محاولة لإعادة تعريف اليهود تعريفا يتفق مع وضعهم الجديد في الغرب بعد ظهور الدولة القومية العلمانية ، و عصر الإنعتاق و سقوط الجيتو ، و هي من هذا المنظور واحدة من كثير من المحاولات اليهودية الأخرى ، مثل اليهودية الإصلاحية ، و اليهودية الأرثوذكسية ، و قومية الدياسبورا ، و ينطلق الصهاينة اللادينيون من تعريف للهوية هو في جوهره علمنة لكثير من الأفكار القومية الكامنة في التراث الديني اليهودي ، فهم يرون أن ثمة هوية قومية واحدة متميزة متجانسة تفرق بين اليهود و سواهم من أقوام و شعوب في كل زمان و مكان ، و أن ثمة مصدران لها ، أما المصدر الأول فهو الضغوط من الخارج ، أي أن مصدر الهوية اليهودية ليس من داخل اليهودية ذاتها، و إنما هو مجرد رد فعل لهجمات أعداء اليهود عليهم ، باعتبار أن اليهود جسم قومي غريب في أوطان الآخرين ، و من جهة أخرى يرى بعض الصهاينة المتأثرين بالخطاب الاشتراكي أن مصدر الهوية اليهودية هو الوضع الطبقي المتميز لليهود في المجتمع الغربي كجماعة و ظيفية وسيطة" [2].

فلم يعد الرجوع إلى أرض الميعاد يتطلب مجيء المسيح بن داود ، بل أصبح من واجب اليهود العودة لتمهيد الطريق للمسيح ، و لم يعد الجيتو يعني العيش في الشتات ، بل أصبح الجيتو هو إنشاء دولة اليهود في فلسطين ، هذه الدولة التي تمكنهم من المحافظة على الهوية اليهودية من الانسلاخ و التحلل في مبادئ الدولة العلمانية الحديثة.

و بعد إنشاء الدولة الصهيونية ظهر إشكال هوية الدولة ، بين النظرة الدينية و النظرة القومية و النظرة العلمانية ، و وفق هذه الإشكالات تكونت الحياة الاجتماعية في إسرائيل ،« وعلى ضوء ما تقدم نشأت اتجاهات ثقافية و سياسية و فكرية متعددة في إسرائيل ، من خلال رؤى مختلفة و اجتهادات متباينة ، بعضها تاريخي ، و بعضها ثقافي ، و بعضها ديني ، و بعضها ليبرالي عصري ، و بعضها علماني صهيوني ، و بعضها ذو جذور حضارية قديمة ، أو تجمع بعضا من هذه المناحي

---

[1] –أنظر خلفية الأفكار الصهيونية كتاب:عبد الوهاب المسيري ، **الصهيونية و العنف** (الطبعة الثانية ؛ القاهرة: دار الشروق ، 2002) .

[2] – عبد الوهاب المسيري ، **من هو اليهودي** (الطبعة الثانية ؛ بيروت: دار الشروق ، 2001) ، ص :63 .

معا ، في محاولة لتحديد ماهية هذه الهوية :هل هي كنعانية؟أم هي صبارية؟أم يهودية علمانية،أم صهيونية؟أم إسرائيلية؟أم يهودية دينية؟[1]».

الفرع التاسع : العلاقة التآمرية لليهود بالثورات و حركات الإلحاد :

كما أن فريقا من اليهود اختار الانضمام إلى الثورات و الحركات التحررية ، لأن هذه الحركات تهب اليهود المزيد من الحرية ، فوق ما كان في المجتمعات التقليدية ، و لعل هذا ما يفسر انضمام اليهود إلى المعسكرات المختلفة أيديولوجيا ، فهم منظرون للرأسمالية العلمانية و للثورة الفرنسية التي لعبوا دورا حاسما فيها ، كما هم منظرون للشيوعية الملحدة و هم محركون رئيسيون لتطبيق الفلسفة الشيوعية عبر الثورة البلشفية التي كان أغلب أعضائها من اليهود[2] .

و لكن نظرة اليهود الموروثة المعادية للأغيار و التي تجلت في أقبح صورها في التلمود البابلي ، و ما أضيف إليه من شروح و اختصارات تجعل الغير في رتبة الحيوان، بقيت إلى يومنا هذا كموجه و محرك رئيسي خفي للسلوكيات الصهيونية ، من حيث نظرة اليهودي التقليدية إلى أرض الميعاد أو إلى معاملة الأجنبي[3] .

كما أن ثمة إشكالا محوريا حول التفسير التآمري لعلاقة اليهود بالإلحاد، يظهر بسبب أن أكابر منظري الإلحاد و فلاسفته هم من اليهود ، مما يؤدي إلى افتراض أن ثمة مؤامرة يهودية للقضاء على أديان الغوييم ، ليسهل بعد ذلك تسخيرهم ، فقد كان لليهود في أكبر ثورة ملحدة معاصرة

---

[1] –رشاد الشامي،**إشكالية الهوية في إسرائيل** (الكويت: المجلس الوطني للفنون و الآداب، 1997) ، ص:17.

[2] Voir : *A. S. Leese*.- **BOLSHEVISM IS JEWISH**.

[3] –أنظر تفصيل النظرة اليهودية المتوارثة إلى الأغيار في كتاب العلماني اليهودي إسرائيل شحاق،**الديانة اليهودية و تاريخ اليهود**،ترجمة رضى سلمان(الطبعة الرابعة ؛ بيروت : شركة المطبوعات للنشر و التوزيع ،1997) ، و مضمون هذا الكتاب فيه الكثير من التحليلات لعمق تأثير العقيدة اليهودية الكلاسيكية في الفكر اليهودي حتى العلماني منه ، مما يمكن أن يكون إجابة عن التساؤلات التي طرحها الدكتور عبد الوهاب المسيري حول التفسير التآمري لعلاقة اليهود بالإلحاد مع كون اليهود منفعلين بهذه الظاهرة ، مع ملاحظة إمكان دعم التفسير التآمري لعلاقة اليهود بالإلحاد بنظرة اليهود إلى أديان الأغيار باعتبار أن الديانة الحقيقية الوحيدة هي اليهودية التي هي ميثاق بين الشعب و ربه ، أما بقية أصحاب الأديان فهم من الحيوانات و هذه النظرة يمكن أن تكونه رابطا يبن علاقة اليهود بالإلحاد الذي يهدف إلى تحطيم أديان الأمميين و خاصة إذا أضفنا إلى ذلك أنها تقف في وجه اليهود الذين تناسبهم الأنظمة العلمانية أكثر من الأنظمة الدينية سواء كانت مسيحية أو مسلمة.

و هي الثورة البلشفية في روسيا دورا رئيسيا "فجميع طبقات اليهود من رأسماليين و مفكرين و عمال قاموا بأدوار ملائمة في مرحلة معينة في نشر الماركسية و في تأييد الأحزاب الثورية ، و لقد أدت نسبة اليهود الكثيرة بين رجال الإدارة في حكومة الثورة البلشفية سنة 1918 و بين صغار الموظفين و الكتبة كذلك إلى أن يربط الملاحظون الأجانب في الغرب ربطا وثيقا بين اليهود و بين الثورة الشيوعية[1].

و يقابل الفرضية التآمرية فرضية أن اليهود قد تعرضوا لرياح التغيير الملحدة كما حدث لغيرهم من أتباع الديانات في التاريخ المعاصر ، و يدل على هذه الفرضية أن الفلاسفة اليهود الملاحدة كانوا جزءا من الحركات العقلانية التي سادت الفكر الأوربي منذ عصر الإصلاح الديني ، و كانوا حربا على الدين اليهودي ،كما تظهر عينة ذلك في كتابات أمثال كارل ماركس الذي اعتبر المشكلة اليهودية مشكلة اقتصادية بحتة[2]، و التفسير الأسطوري الذي أعطاه فرويد لليهودية في كتابه موسى و التوحيد[3] .

و قد ظهرت في الفكر الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر عدة تحذيرات من وجود خطة صهيونية للسيطرة على العالم ، عن طريق نشر الإلحاد و الفساد الأخلاقي ، دعمت فكرة القائلين بالمؤامرة اليهودية العالمية ، من أهمها الوثيقة الصهيونية التي نشرت سنة 1880 ، و التي

---

[1] –يصب في هذا الاتجاه التآمري المجموعة التي كتبها داود عبد العفو سنقرط مثل كتاب **اليهود في المعسكر الغربي** (الطبعة الثانية ؛ عمان: دار الفرقان للنشر و التوزيع ،1987) ، فالكاتب و إن كان يستند على أدلة واقعية و لكنه يبالغ في وصف القدرة اليهودية ، و كأن اليهود أنشأوا الإلحاد و لم يتأثروا به ، مما يجعله و بدون شعور منه و كأنه يبرئ الفكر الغربي و يجعله مجرد متلق لا حول له و لا قوة أمام قوة المؤامرة اليهودية ، و هذا أمر ينفيه الواقع التاريخي و المنطقي الذي يفترض أن ثمة صراعا تاريخيا بين المسيحية و العلم وهذا لا يعني استبعاد دور الموجه و المأجج الذي قام به اليهود في نفس السياق كذلك يصب كتاب عبد الله التل،خطر اليهودي العالمي على الإسلام و المسيحية (القاهرة : دار القلم ، 1964) .

[2] –أنظر تفصيل هذه المسألة في كتاب : أبراهام ليون، **المفهوم المادي للمسألة اليهودية** (الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار الطليعة ،1973) .

[3] –سيجموند فرويد ، **موسى و التوحيد** ، ترجمة:جورج طرابيشي (الطبعة الرابعة ؛ دار الطليعة : بيروت ، 1986) .

نسبت إلى اجتماع سري عقد في براغ سنة 1869 ، و مما جاء فيها القضاء على أديان الشعوب الأخرى و تفصيل لخطة القضاء على الكنيسة العدو اللدود لليهودية[1] .

و مع ظهور كتاب بروتوكولات حكماء صهيون ظهرت نزعة إلى التفسير عن طريق المؤامرة لعلاقة اليهود بالإلحاد ، و مما يؤيد هذه الفرضية عند أصحابها أن البروتوكولات مجسدة في المجتمعات المعاصرة ، و قد ظهرت هذه الوثيقة لأول مرة في روسيا القيصرية ، و طبعت أول مرة في روسيا سنة 1901 ، و قابلها امتعاض و تبرؤ من قبل الصهاينة ، و على رأسهم ثيودور هرتزل ، و لكن الواقع أثبت بعد الانقلاب الشيوعي سنة 1917 أن نبوءات الناشر الروسي التي تنبأ فيها عن هذا الانقلاب في طبعته للبروتوكولات قد تحققت بالفعل بعد ذلك ، مما أدى إلى ظهور اتجاه قوي في الفكر الغربي يؤيد صحة نسبة البروتوكولات إلى الصهاينة [2] .

و يقابل هذه الفرضية ادعاء الصهاينة أن البروتوكولات مدسوسة بغرض تشويه اليهود من قبل مصادر روسية ، و يؤيد الفيلسوف الفرنسي روجي غارودي زيف نسبة البروتوكولات ، رغم نقده للأساطير و المبالغات التي روج بها الصهاينة لدولة إسرائيل التي لا تمثل في رأيه يهودية أنبياء إسرائيل التي جاءت في العهد القديم[3]، و في نفس السياق توسع الباحث عبد الوهاب المسيري في التدليل على زيف نسبة البروتوكولات وأ رجع سبب انتشارها في العالم العربي في فترة الصراع العربي الإسرائيلي إلى الخطاب التعبوي الشعبوي ، البعيد عن الروح العلمية، فالتدقيق العلمي حسب المسيري يؤيد أن البروتوكولات كتبت من جهات رجعية رافضة لمبادئ العقلانية المعاصرة ،كما أن معظم ما ورد فيها لم يجد طريقه إلى التطبيق العملي ، و يعزو انتشار هذه الوثيقة في فترة ما بين الحربين العالميتين إلى محاولة الألمان تبرير هزيمتهم بطعنة غادرة من اليهود ،كما أن للنشر التجاري دورا في انتشار هذه الوثيقة في العالم العربي ،كما يذكر الباحث أن الرأي السائد في الفكر الغربي المعاصر

---

[1] –أنظر كتاب :عبد الله التل ، **خطر اليهودية العالمية على الإسلام و المسيحية** (القاهرة : دار القلم ،1964) و كذا كتاب القس إكرام لمعي،**الاختراق الصهيوني للمسيحية** (الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار الشروق، 1993).

[2] – أنظر: أحمد عبد الوهاب ، **إسرائيل حرفت الأناجيل و اخترعت أسطورة السامية** (القاهرة : مكتبة و هبة).

[3] –أنظر كتاب:روجي غارودي ، **الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية** ، ترجمة :محمد هشام (الطبعة الرابعة؛القاهرة: دار الشروق ، 2002).

هو أن البروتوكولات وثيقة مزورة نقلت عن كاتب فرنسي يدعى موريس جولي ، كتب كتاب يسخر فيه من نابليون الثالث عنوانه السياسة في القرن التاسع عشر.

كما أن الرأي السائد اليوم في الفكر الغربي أن إشاعة الوثيقة كان بفعل البوليس السري للقيصر الروسي ، بهدف تنفير الشعب من الحركات الثورية التي نسبت إلى مؤامرة يهودية عالمية ،كما أن الباحث عبد الوهاب المسيري بعد تحليله لمضمون البروتوكولات وجد أن ما ورد فيها يؤيد زيف نسبة البروتوكولات ،كما يؤيد أن مصدرها روسي ، فالكاتب في نظره يجهل أبجديات المصطلح اليهودي ،كما أن الأفكار الواردة فيه تبين الرغبة في الإبقاء على النظام التقليدي الروسي و تهاجم الاشتراكية كما تهاجم الكنيسة الكاثوليكية مما يوحي بأن كاتبها من بيئة أرثوذكسية معادية للكاثوليكية .

و يصف المسيري مزيف الوثيقة بالسذاجة في التزييف مما جعله يتكلم على لسان حكماء صهيون بما هو تشويه و تجريم منهم لذواتهم ، و يرجع المسيري النبرة التي سادت الوثيقة إلى شعور الإنسان الغربي بالقلق بسبب ظهور المجتمع العلماني الجديد بشقيه الليبرالي و الاشتراكي ، الذي أدى إلى فقدان الإنسان الغربي للاطمئنان الذي كان يمنحه له المجتمع التقليدي رغم ما كان يفرض على الإنسان من تضييق لحرياته ، فلجأ هذا الضمير المتعب من انهيار المبادئ الدينية أمام العلمانية و الإلحاد الذي فكك الروابط الدينية إلى نسبة تعب ضميره إلى قتلة الإله اليهود ، الذين لطالما ناصبهم العداء و نسب إليهم مآسيه[1].

و لكن قوة أدلة المسيري و إن نجحت في زعزعة اليقينية المطلقة في نسبة البروتوكولات إلى اليهود ، لم تنجح في التقليل من دورهم الرئيسي في انتشار الإلحاد ، و المسيري في سعيه إلى التعمق في فهم الظاهرة اليهودية و الصهيونية و تجريدها من المظهر الأسطوري كاد أن يقع فيما اتهم به أصحاب النظرية التآمرية ، وذلك بتجريده لليهود من الخصائص التي تكونت لديهم بسبب التراكم التاريخي ، ففي كتابه الصهيونية و العنف يعتبر الممارسات القمعية الصهيونية نتاجا للإمبريالية الغربية

[1] – عبد الوهاب المسيري،**اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة و السرية** مرجع سابق ، ص:14 و مابعدها،و انظر تفصيل رأي المسيري في البروتوكولات في كتابه:**البروتوكولات و اليهودية و الصهيونية** (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار الشروق ، 2003) ، و هو كتاب خصصه المسيري لدراسة البروتوكولات في 260 صفحة ، و الرأي الذي رجحه هو زيف نسبة البروتوكولات إلى اليهود .

التي اعتمدت على العنف و القهر ، و يغفل عن النظرة اليهودية الدونية للأغيار ، سواءا كبشر أو كأصحاب أديان ، فالعقائد اليهودية في الاصطفاء العرقي الإلهي تشكل خلفية للنفسية اليهودية التي تستمرئ القتل و السلب ، فضلا عن الكتابات الشفوية التي تدعم هذه النظرة ، و هذا ما يمكن أن يكون مفسرا للخلفية النفسية اللاشعورية التي تدفع اليهودي إلى أن يكون من كبار المنظرين للقضاء على أديان الأغيار ،كما أن انتقاد الملاحدة اليهود للديانة اليهودية وإن كان خاضعا للمؤثرات التاريخية للصراع بين العلمانية والدين في الفكر الغربي ، يمكن أن نجد له خلفية لاشعورية نابعة من التراث ومن الكتابات الدينية اليهودية التي استمرأت التمرد على الألوهية و انتقادها ، و بخاصة في الفكر الصوفي اليهودي ، هذه الجرأة النابعة من تصور الحق التاريخي في الرعاية الإلهية القائمة على العرقية ، و إن كان ذلك لا يعني نفي الدور التاريخي للإمبريالية الاستعمارية الغربية التي أعقبت الثورة الفرنسية ، فيقول المسيري في حصره للظاهرة العلمانية الصهيونية العنيفة : " و العنف الصهيوني له أشكال عديدة و لكن مهما تنوعت أشكاله و تجلياته يمكن القول بأنه جزء من الظاهرة الصهيونية نفسها و هي ظاهرة غربية ، عرقية و إمبريالية ، و ليست ظاهرة يهودية كما يظن البعض"[1] ، و في هذا الإطلاق من المسيري مجاوزة للواقع التاريخي ، لأن الصهيونية و إن كانت علمانية ناتجة عن الاستعمار الغربي الحديث ، و الظروف التاريخية التي أوجدت الفكر العالمي المعاصر ، إلا أنها توجيه علماني ذكي للديانة اليهودية ، و للعقائد التاريخية لليهود لخدمة المصالح الاستعمارية الغربية.

فإذا توجهنا إلى الاتهامات الموجهة لليهود بوقوفهم وراء الحركات الهدامة ، وجدنا أن كثير من الباحثين المعاصرين[2] ينسبون إلى المؤامرات اليهودية ظهور النحل المعاصرة ، التي تتخذ أشكالا عقائدية و تصورات كونية تمكنها من الاستقلال بأفكارها الدينية ، و يؤيد هذه الفكرة أن الوجود اليهودي معتبر في عضوية هذه الجماعات و في تسييرها مثل جماعة عبدة الشيطان وجماعة شهود يهوه ومثل القاديانية.

و لكن ثمة بخلاف طرح المؤامرة طرح الموافقة ، فالوجود اليهودي المكثف داخل الحركات الهدامة يمكن أن يفسر بالبحث عن البديل للعقائد اليهودية التقليدية ، و شأن اليهود في ذلك شأن

---

[1] -عبد الوهاب المسيري ، **الصهيونية و العنف** (الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار الشروق ، 2002) ، ص:5.

[2] -أنظر كمثال على هذا الاتجاه كتاب : أحمد عبد الله ، **الماسونية سرطان الأمم** (بدون معلومات نشر).

الإنسان المعلمن الباحث عن ذاته في خضم القلق الكوني ، و على كل فالأمر متداخل لا يمكن من الانحياز إلى طرف دون الآخر ، فاليهودي القلق الباحث عن ذاته هو اليهودي الناقم المتخيل لتميزه العرقي ، و يمكن من خلال هذين الدافعين تحليل الأثر اليهودي في المذاهب الدينية المعاصرة .

و نفس الفرضية الفكرية يمكن أن تطرح كإجابة فيما يخص قضية علاقة اليهود بالماسونية[1]، التي عرضت نفسها كبديل للأديان القائمة على الوحي ، فقد تبنت التأليه الطبيعي بعيدا عن الكتب المقدسة ، و كانت في ذلك على مذهب فلاسفة عصر التنوير و قد كان كثير منهم أعضاء في الماسونية ، مما أغرى العداوة بينها و بين الأديان الكبرى بما فيها اليهودية المحافظة ، و قد ظهرت الماسونية في وقت كانت فيه اليهودية المحافظة في مرحلة ضعف أمام الحركات الباطنية و المسيحانية ، و أمام الهجوم العنيف الذي شنه عليها سبينوزا في القرن السابع عشر ، مما أوقع أتباع الديانة اليهودية في مأزق أمام إلحاد ذلك العصر ، و هذا ما أدى باليهود إلى الإقبال على الماسونية التي طرحت لهم عقيدة لا تكلفهم الكثير ، كما لا تأمرهم بترك معتقداتهم الموروثة التي يصعب التخلي عنها ، و هذه المعطيات مما يمكن أن يفسر إقبال اليهود على الانضمام إلى هذه الحركة،كما أن الموروث الثقافي المعادي للآخر و المنزل لرتبته ، الرافع لمكانة العرق اليهودي ، و كذا كسر حاجز العقائد التي وقفت في وجه اليهودي ،كل هذه أسباب متضافرة تفسر علاقة اليهود بالمحافل الماسونية من حيث التأسيس و العضوية ، و كذا من حيث التأثير و التأثر.

كما أن علاقة اليهود بالإلحاد الثوري و بشكل خاص الثورة البلشفية أثار عدة تساؤلات ، فالثورة البلشفية لقبت بالثورة اليهودية ، و يبرز ذلك بصفة خاصة في كون أغلب قيادات هذه الثورة هم من اليهود ، فالفكر الذي قامت عليه هذه الثورة و هو الماركسية ، هو للفيلسوف اليهودي كارل ماركس ، كما أن أصول لينين كانت يهودية ، و تروتسكي كان يهوديا بدوره ، و لكن موقف الشيوعية من الأديان بصفة عامة و منها اليهودية هو موقف عدائي ، و كذلك المواقف الأولى من الحركة الصهيونية التي اعتبرت حركة رجعية بسبب قيامها على أساس إثني هو الدولة القومية لليهود ، و كان من الواجب رغم علمانيتها ، في نظر الشيوعيين أن تقوم على أسس إنسانية عامة ، ولكن أصحاب الفرضية التآمرية يرجعون هذه المواقف الشيوعية إلى أسلوب المراوغة و التضليل ، الذي يهدف إلى إخفاء صلة الصهيونية بالشيوعية الروسية .

---

[1]- أنظر كتاب : نعمان عبد الرزاق السامرائي ، **الماسونية و اليهود و التوراة** (دار الحكمة).

الفرع العاشر : علاقة اليهود بالفكر العدمي لما بعد الحداثة :

في فكر القرن العشرين نجد أثر اليهود واضحا في فلسفة ما بعد الحداثة ، و لا أدل على ذلك من أن أحد أعمدة هذا الفكر يصف نفسه بالسذاجة في نظرته إلى علاقة اليهود بفلسفة ما بعد الحداثة ، فيقول يورغن هابرماس: "فرغم أني عكفت خلال سنوات على دراسة الفلسفة كنت أجهل أكثر المفكرين الواردة أسماؤهم هنا يهود ، أما الآن فلم أعد أقبل بمثل هذه السذاجة"[1]، و يقول هابرماس في صفحة 49 من نفس الكتاب:كنت قد قرأت هوسرل و ويجنيشتاين ، و شيلر و سيمل ، غير أني كنت أجهل أصل هؤلاء المفكرين"،ثم يتعمق هبرماس في فلسفة ما بعد الحداثة ليرجع بأصولها إلى التراث القابالي الصوفي اليهودي ، في شتى مناحيها الفكرية و منها التركيز على التحليل اللغوي ، و إرجاع كل شيء إلى اللغة ، و الهروب من المعاني الواضحة إلى الأفكار الغريبة غير المتناسقة ، و يمكننا التعمق أكثر في تفسير الدور اليهودي في فكر ما بعد الحداثة الغربي بإرجاعه إلى الجذور اليهودية للفكر القبالي ، المتمثلة في الثورة على العقائد الرئيسية لليهودية الحاخامية ، فالفكر القبالي يعتبر ثورة على تعاليم و سلطان اليهودية الحاخامية ، و فكر ما بعد الحداثة الذي نظر له الفلاسفة اليهود بشكل رئيسي ، أعاد بعث التراث القبالي اليهودي في صورة فكر ما بعد الحداثة ليثور على الإلحاد العلمي الحداثي الذي أوجدته النزعة العلماوية للقرن التاسع عشر ، ليتحول إلحاد ما بعد الحداثة إلى الفكر العدمي و العبثي الرافض لكل المقولات العلمية و المسلمات الميتافيزيقية .

فإذا نظرنا إلى أهم أشكال انفعال اليهود بالإلحاد المعاصر فسنجد المبادئ التي بنيت عليها الحركة الصهيونية محاولة توفيقية بين العلمانية و بين التراث اليهودي الذي أعادت الصهيونية قراءته على أسس علمانية ، فيمكن من خلال التعمق في تحليل الصهيونية كظاهرة فكرية و تاريخية فهم علاقة التأثر و التأثير بين اليهودية و الإلحاد المعاصر، فقد اعتبرت هذه الحركة نفسها مناوئة للفكر الديني اليهودي في ناحيتيه الأخلاقية و العقائدية الثابتة التقليدية ، بل اعتبرت الصهيونية العقيدة اليهودية التقليدية الجامدة المتقوقعة في نبوءاتها هي في ذاتها مشكلة أدت إلى تخلف اليهود ، و قد اعتبرت الحركة الصهيونية كتاب ثيودور هرتزل **الدولة اليهودية** بديلا للنظرة الثيوقراطية للتوراة ،

[1] – يورغن هابرماس ، **الفلسفة الألمانية و التصوف اليهودي** ، ترجمة: نظير جاهل (الطبعة الأولى ؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ،1995) ، ص : 88 .

فالحركة الصهيونية على الرغم من تعدد تياراتها الفكرية هي في عمومها حركة ملحدة ، رافضة لسيطرة الدين اليهودي الحاخامي ، و لكن ذلك لا يمنعها من استغلال الشعور الديني لدى عامة اليهود ، مع تحوير هذا الشعور ليصبح داعما للنظرة الصهيونية لحل المشكلة اليهودية ، هذا الحل الذي يقوم على القومية العلمانية و على فكرة التوطين الجماعي لليهود[1].

و التعمق في العلاقة العملية بين اليهودية و الإلحاد يمكننا من فهم علاقة التأثر و التأثير التاريخي الذي حدث بين الطرفين ، فلا يمكن بذلك استبعاد تفسير بعض المعطيات التاريخية لعلاقة اليهود بالإلحاد عن طريق المؤامرة ،كما يستبعد في الوقت ذاته القول بعدم التأثر الواقعي لليهودية بالإلحاد الغربي و إرجاع كل المسألة إلى مؤامرة سرية ، فالتركيبة التاريخية لليهودية التي تحتوي عنصر التمرد على الأديان لها دخل كبير في الإلحاد اليهودي الذي لا يستثني موروث الآباء اليهود ،"
إن الهرطوقي اليهودي الذي يتجاوز يهوديته ينتمي إلى تقليد يهودي ، و يمكنك إذا رغبت أن تنظر إلى أكثر الثوريين العظام في الفكر الحديث أمثال سبينوزا ، هاين ، ماركس ، روزا لكسمبورغ ، تروتسكي و فرويد ، و يمكن إن رغبت أن تضعهم ضمن تقليد يهودي ، فجميعهم تخطوا حدود اليهودية لأنهم وجدوها ضيقة و مقيدة إلى أبعد الحدود و قد أكل عليها الدهر و شرب ، لقد تطلع جميعهم إلى مثل و إنجازات تتخطاها ، فهم يمثلون حصيلة و جوهر كل ما هو عظيم في الفكر الإنساني ، حصيلة و جوهر أعمق التغييرات التي حدثت في الفلسفة ، علم الاجتماع ، الاقتصاد ، و علم السياسة في القرون الثلاثة الأخيرة" [2] .

كما أن من العوامل التي أدت إلى التحالف التاريخي بين اليهودية و بين العلمانية ، الحقد المشترك على الكنيسة التي لها تاريخ حافل بالاضطهاد لليهود ، منذ أن تنصر أباطرة الرومان و حاولوا حمل اليهود على التنصر ، بعد أن كثر منهم الشغب و التمرد حتى قبل اعتناق الرومان للمسيحية[3]، و المسيحية الرومانية هي خليط من الوثنية التي شابت ديانة المسيح اليهودية في الأصل،

---

[1] –أنظر تفصيل التشابك بين العلمانية و الدين في الفكر الصهيوني كتاب : عبد الوهاب المسيري ، **الأيديولوجيا الصهيونية** (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1982) ، ص : 153 و ما بعدها.

[2] – إسحاق دويتشر ، **اليهودي اللايهودي** ، ترجمة : ماهر كيالي (الطبعة الثالثة ؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1986) ، ص:10.

[3] – أنظر تفصيل أسباب النزاع بين اليهود و الرومان كتاب الأديب اليهودي: أ ب يهوشواع ، **بفضل الذبيحة** ، ترجمة: رشاد شامي (الطبعة الأولى ؛ القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ،2001).

و مع التطور الفكري الذي حدث في الفكر الأوربي حدث تحالف آلي بين اليهودية و بين الوثنية الرومانية العلمانية ، و من الدوافع المنطقية لهذا التحالف هو أن اليهودية ديانة مغلقة قومية ، لجأ أتباعها إلى تطوير العلمانية الرومانية إلى علمانية منهجية قائمة على أسس نظرية و علمية ،
" و ثمرة هذا الاضطهاد التاريخي لليهود الذي سببه سوء فعالهم في الغالب الأعم ، أن وضعوا مخططهم في توظيف العلمانية المهودة ، و أعادوا بناءها من علمانية تاريخية عفوية ، إلى علمانية منهجية موجهة تعتمد على حقد اليهود ، و مثالب أهل الكنيسة لأسباب أولها أنهم تجنبوا الطرح الديني باعتبار أن اليهودية لا تقوم على الدعوة و التبشير ، و إنما على الإقناع الفردي ، و ثانيها كون التفكيك و التخريب للعقائد الأخرى هما هدف الأهداف للسيطرة من قبل اليهود" [1] ، فالتشابك الحاصل بين اليهودية و الإلحاد الغربي هو حصيلة تفاعل عوامل عديدة متداخلة .

---

[1] – سعيد عبد الله سلمان،حلف الضرورة و المصلحة بين اليهود و بين العلمانية الغربية عبر التاريخ ، **مجلة الباحث** (جانفي، مارس 1994) ، ص:27.

المطلب الثالث: جذور الصراع بين الدين و الإلحاد في الحضارة الإغريقية الرومانية و في المسيحية .

1- الفرع الأول : الإلحاد في الحضارة الإغريقية :

شكلت الحضارة الإغريقية البيئة الخصبة التي شهدت ميلاد الإلحاد الغربي في صوره الأولى ، و قد اعتقد مؤرخوا الفكر الغربي المتأثرون بالعنصرية الغربية أن بلاد اليونان هي التي شهدت ميلاد الفكر الإنساني العقلي البعيد عن الدين الذي كان سائدا في الحضارات القديمة ، هذه النظرة التي تراجعت مع نقد فريدريك نيتشه ، الذي نفى عن الفكر اليوناني هذه الصرامة العلمية التي ادعاها له هؤلاء المؤرخون ، و قد كان لنيتشه أكبر الأثر في توجيه الدراسات المعاصرة حول الحضارات القديمة إلى اعتبار أن العقل اليوناني كان يتأرجح بين اتجاهين ، « هذان الاتجاهان أسماهما نيتشه باسم إلهين رئيسيين من الآلهة اليونانية ، و هما أبولون و ديونوسيوس ، أبولون يمثل القوى العقلية و الوضوح و الانسجام و الحلم ، أما ديونوسيوس فيمثل الغرائز و الإحساس و الاختلاط و النشوة حتى الثمل التي كانت تميز الاحتفالات بأعياد هذا الإله ،كان هدف نيتشه هو تحطيم الصورة التقليدية الكلاسيكية للحضارة اليونانية التي لا يسودها إلا العقل ، و لا تعرف إلا الاتزان و الهدوء ، و أراد أن يبين أن وراء هذا المظهر عالما من الألم و المعاناة و الحزن الذي كان يكبحه اليونان بمعونة تصورهم الواضح العقلي لآلهة الأولمب ، و هو نتيجة للروح الأبيونية [1]» ، هذه الأفكار التي ذكرها نيتشه في كتابه ميلاد التراجيديا تعتبر مراجعة للفصل الذي ظهر منذ عصر الفكر الإنساني الغربي الحديث بين الدين و العقلانية في الفكر اليوناني [2] .

فالنظرة البسيطة الباحثة عن السند التاريخي للإلحاد قد تعتبر الثقافة الهلينية محضنا لظاهرة الإلحاد في تاريخ الفكر الإنساني ، غير أن دراسة هذه الظاهرة في هذه البيئة تبين لنا مدى الضبابية التي تكتنف مفهوم الإلحاد ، فليس من السهل الفصل بين ما هو ديني وبين ما هو ضد الدين في معترك المذاهب الفلسفية التي كانت سائدة عند اليونان ، و التيارات الدينية التي تخلط بين الديني

---

[1] – عزت قرني ، **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون** (الكويت: جامعة الكويت ،1993) ، ص:13 .

[2] –أنظر:فريديريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي** ، ترجمة : سهيل القش (الطبعة الثانية ؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ، 1983) .

وبين المادي ، حتى تجسد الآلهة في صور البشر ، و التي تتخيل مبدأ ماديا للآلهة ، « ففي البدء ، كان الهيولى و هو فضاء واسع مضطرب مائج ،لم تكن هناك حدود للدنيا ،لم يكن بها سطح و لا محيط لذلك السطح ،كان الهيولى كله فوضى ، و لكن جميع الأشياء الموجودة و قتذاك مختفية في ذلك الهيولى ، و تدريجيا و بعد انصرام عدة عصور طويلة،كف الهيولى عن أن يكون مجرد ظلام و فوضى ، فقسم نفسه كائنين ضخمين ، أي إلى إلهين عظيمين ، هما:جايا أو الأم الأرض و أورانوس و السماء المخيمة فوق الأرض " [1].

ثم إن مفهوم الإلحاد في الحضارة الإغريقية قد يأخذ معنى عدم الاعتراف بآلهة اليونان التقليدية والرسمية التي تربعت على عرش الأولمب ،كما يطلق مفهوم الإلحاد عند اليونان على من يخالفهم في العقائد ، لذا فإن تتبع ظاهرة الإلحاد الإغريقي ينبغي أن يتسم بالدقة لكي لا يخرج الباحث عن الصورة الحقيقية للظاهرة ، فالفكر اليوناني و إن تشكلت فيه النواة الأولى لإلحاد الحضارة الغربية ، إلا أنه لا يمكن المجازفة بوصفه بالظاهرة المكتملة الأجزاء .

الفرع الثاني : التدين و الإلحاد في اليونان القديم : في الفترة اليونانية القديمة و حتى فترة ظهور سقراط ، نجد أنه من العسير التمييز بين ما هو ديني و ما هو إلحادي ،كون الديانة اليونانية تقوم في أغلبها على الحلولية التي لا تتميز فيها صفات الألوهية عن خصائص المادة ، "فلم تكن الآلهة اليونانية بعيدة جدا عن الطبيعة البشرية ،فهي لم تخلق البشر ،وكانت خالدة لكنها لم تكن سرمدية "[2]كما أن المادة غير مخلوقة بل هي أزلية ، و الآلهة المحلية لا تخرج عن الطبيعة ، بل هي جزء منها ، و هي مجسدة في هياكل و تماثيل ،كما أنها لا تكف عن التدخل في شؤون البشر اليومية ، و نسج اليونان في ذلك أساطير و خرافات نظمها شعراؤهم الجوالون ، و هذا ما جعل الباحثين يتساءلون إن كان اليونان يعتقدون حقا في هذه الأساطير ، أم أن ذلك يمثل مرحلة دنيا من التفكير الساذج ، و من تصور الألوهية ، " فالآلهة في قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها زيوس ، و يجيء من بعده سائر الآلهة و الآلهات ، وكلهم في صورة بشرية ، إلا أن سائلا عجيبا يجري في عروقهم فيكفل لهم الخلود ، و هم أقوى من الأبطال و أسرع حركة ، يظهرون

---

[1] – سلامنة موسى ، **الأساطير اليونانية و الرومانية** ، ص : 12 .

[2] – جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك** ،ترجمة :عماد شيحة (الطبعة الأولى ؛القاهرة: المركز القومي للترجمة ،2014) ، ص :33 .

للناس أو يختفون كما يشاؤون ، يسكنون قصورا في السماء فخمة يقضون فيها حياة ناعمة في ربيع مقيم ، يأكلون و يشربون و يتزاوجون ، تجرحهم السهام و الرماح فيألمون و ينتحبون ، و هم حادثون وجدوا في الزمان ، و ما يزالون خاضعين لتعاقب الأيام ، و هم على مثل هذا النقص من الناحية الخلقية لهم شهواتهم و عصبياتهم... "[1] ، و يقابل ذلك في الثقافة الدينية الشعبية تدين ممتزج بالسحر و الخرافة ، و يمكن القول بأن المستوى النظري لديانة اليونان كان مغرقا في الرمزية ، و في الأساطير و في المستوى الشعبي كان مغرقا في السحر و الخرافة .

و تميزت التيارات الفلسفية السابقة على سقراط بخلطها بين المادي و الديني ، مع تغليب الجانب المادي على الجانب الديني ، مما يمكن من وصفها بالمادية الطبيعية ، فعند هؤلاء الفلاسفة كل شيء يعود إلى المادة الأزلية التي تسمى الهيولى ، و كل الموجودات بعد ذلك هي تشكل لهذه المادة الأزلية ، هذه المادة التي اختلف الفلاسفة في عنصرها الأولي الأصلي ، فهو الماء عند طاليس[2] الذي استمد فكرة الماء كأصل أول من أساطير البابليين ، و طورها إلى أن أعطاها مفهوما ماديا بعيدا عن أسطورة انبثاق الآلهة من الماء التي كانت منتشرة عند البابليين ، فجعل طاليس الماء هو المكون الرئيسي للمادة و للأشياء ، " و ثمة قول آخر يذكره له أرسطو هو أن العالم مملوء بالآلهة ، و يغلب أن يكون معناه أنه مملوء بالأنفس ، أي أن كل عالم إنما هو من النفس ، و أن النفس منبثة في العالم أجمع فتكون المادة حية، و يكون الماء المؤلفة منه الأشياء حاصلا على قوة حيوية حاضرة فيه دائما و إن لم تظهر دائما "[3] ، فطاليس ينسب كل شيء إلى المادة و يعتقد أن مكون هذه المادة الرئيسي هو الماء .

---

[1] – يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر) ، ص : 4.

[2] – طاليس : (634 ق م – 543 ق م) فيلسوف يوناني قبل سقراط ، كان أول الفلاسفة اليونان الذين حاولوا إرجاع الظواهر الطبيعية إلى أسبابها الطبيعية ، كما أنه كان أول من حاول تفسير نشأة الكون و المظاهر الطبيعية بإرجاعها إلى العناصر الأولية للمادة ، و خرج عن التفسيرات الأسطورية التي كانت معتمدة عند اليونان له متلازمته التي تستعمل في قياس الأطوال إلى اليوم ، للمزيد أنظر ، عبد الرحمان بدوي ، **موسوعة الفلاسفة** ، مرجع سابق .

[3] – المرجع نفسه، ص : 13 .

و رأى أنكسمندر[1] أن الهيولى التي يتكون منها العالم هي المادة الأولى الأزلية اللانهائية، التي ليس لها شكل و لا نهاية و لا حدود ، و التي لا يمكن تحديدها بالماء عند أنكسمندر لأنها غير محدودة ، و زاد على ذلك القول بتطور البشر من كائنات سمكية ،و هذا ما يمكن اعتباره لفتة أولية سابقة لمذاهب التطور الحديثة في الفكر الغربي .

و الهيولى الأولية هي النار عند هرقليطس [2]، الذي رأى أن العالم مبني على المتناقضات ، و أنه في صيرورة تغير متواصل لا يدرك بالحواس و لكن يدرك بالعقل ، و العالم قديم أزلي، و سيبقى إلى الأبد فلم يخلقه إله ، و لا كان معدوما عند هرقليطس ، و الأصل الأول للأشياء عنده هو النار التي يمكن أن تجمع كل العناصر المتناقضة ، " و هو يزعم أن الكون قد نشأ في أول الأمر بأن تحولت النار الأولى إلى هواء و الهواء إلى ماء و الماء إلى يابس ، و هذا ما يسميه بالطريق إلى أسفل، و يقابله الطريق إلى أعلى ، و هو تحول اليابس إلى ماء ، و الماء إلى هواء و الهواء إلى نار مرة ثانية ، و ليست هذه الحياة التي تدب في الأحياء ، والنشاط العقلي الذي يميز الإنسان إلا قبسا من تلك النار ... " [3]، و بذلك فقد حاول هرقليطس إيجاد تفسير مادي للكون ، يبعد به عن الأساطير التي كانت سائدة في وقته ، و لم يخرج بذلك عن المفهوم المادي للكون .

و الهيولى الأولية المشكلة للكون هي التراب عند فلاسفة يونانيين آخرين ، و هذه المادة الأولية تحتوي إلى جانب ماديتها على نفخة تعطي للأحياء حياتها ، و هذا التصور المادي للكون عند اليونان شكل رافدا فكريا نهلت منه المذاهب المادية على مر التاريخ حتى وصلت إلى مفاهيم المادية الحديثة و المعاصرة .

---

[1] – أنكسمندر : (610 ق م – 545 ق م) تلميذ طاليس و أحد الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط، خالف طاليس في أولية الماء لأن الماء خاضع لمبدأ التغير ، للمزيد أنظر : إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة** ، ترجمة : جورج طرابيشي (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1982) ، ج : 1 ، ص : 59 .

[2] – هرقليطس : فيلسوف يوناني من الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط عاش في القرن السادس قبل الميلاد ، و يجهل تاريخ مولده و وفاته بالتحديد ، كما أن فلسفته يكتنفها الغموض حتى لقب بالفيلسوف الغامض ، إلا أن هذه الفلسفة لا تخرج عن الطبيعة و قد رأى أن الكون قائم على عنصر النار ، كما رأى أن المادة قائمة على صراع الأضداد هذا الصراع الذي يجعل المادة في تحول مستمر ، أنظر المرجع السابق .

[3] – أحمد أمين و زكي نجيب محمود ، **قصة الفلسفة اليونانية** (الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار الكتب المصرية ، 1935) ، ص: 60 .

وتاريخ الفلسفة يبين أن المذاهب التي سبقت سقراط كان لها صلة مباشرة مع المادية الملحدة ، فقد بين ثيوفرات أن الفلاسفة القدماء كأنكسمندر (547-610 ق- م) كان يقول بأن أصل الوجود مادي ، و هذا الأصل المادي هو السبب في إيجاد كل الموجودات ، وهذا الأصل المادي ليس نابعا من العناصر التي ذكرها الفلاسفة بل هو عنصر غير متناه تستمد منه الموجودات و جودها بما فيها السماوات ، و هذا الأصل المادي الأول غير مخلوق و هو الذي ينشئ كل الموجودات .[1]

و في القرن السادس قبل الميلاد كان كسينوفان [2]يقول بأن العالم هو المادة الأولية ، و أنه أزلي والعالم هو الإله في الوقت ذاته ، فقد كان كسينوفان حلوليا في فلسفته ، و رفض العقيدة الحسية الشعبية التي تقوم على تجسيم الآلهة في أجساد البشر ، " و أهم أقواله : إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة ، و أضافوا إليهم عواطفهم و صورتهم و هيئتهم ، فالأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم سود فطس الأنوف ، و يقول أهل تراقية إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور...و قد وصفهم هوميروس و هزيود بما هو عند الناس موضوع تحقير و ملامة ، إلا أنه لا يوجد غير إله واحد أرفع الموجودات السماوية و الأرضية ، ليس مركبا على هيئتنا ، و لا مفكرا مثل تفكرنا ، و لا متحركا و لكنه ثابت كله بصر و كله فكر و كله سمع ، يحرك الكل بقوة عقله و بلا عناء " [3] ، و لكن إله اكسينوفان المنزه عن صفات آلهة البشر التي انتشرت عند الوثنيين لا يخرج عن مادة العالم .

و برمينيدس يجعل الكائن اللامتناهي هو العالم ذاته ، وسواء سميناه مقدسا أو لم نسمه ، فلن يخرج عن طبيعته الفيزيائية ، و هو الحقيقة الوحيدة لذا يعد بارمنيدس أبا للمادية و للماديين ، و قد جاء في أشعاره أن العالم لا يمكن أن يوجد من العدم :" لن يحدث أبدا أن تضطر الكائنات إلى أن لا تكون

أنت إذن أزح تفكيرك عن طريق البحث هذه

---

[1] – أنظر :المرجع نفسه ، ص: 22.

[2] –كسينوفان :فيلسوف و شاعر يوناني عاش في القرن السادس قبل الميلاد ، رفض التصوير الحسي و التجسيم الذي جاء في الأساطير اليونانية ، و اتخذ موقفا حلوليا يجعل الألوهية جزءا من الطبيعة ، أنظر : إميل برييه ، مرجع سابق ، ج 1 ، ص : 80 .

[3] – يوسف كرم،**مرجع سابق**، ص:36.

و لا تدع العادة الخبيرة تقودك عنوة إلى هذه الطريق،

طريق العين التي لا ترى البتة ، و الأذن المليئة بالضجة،

و اللسان بل أحكم بحديث العقل على البرهان موضوع النقاش المعبر عنه في قولي" [1] .

و في القرن الخامس قبل الميلاد ،كان أمبيدوكل الصقلي يعلن أنه لاشيء يخلق في هذا الكون ، و أن لا شيء يزول فيه ، بل كل الموجودات تخضع لدورات ، و تستمد و جودها من بعضها البعض ، و كان يرى في الآلهة اليونانية زيوس و هيرا ونستارس و أدونيس تجسيدا خرافيا للعناصر الأربعة الماء و الهواء و التراب و النار ، و أرجع أنكسمان جميع الموجودات إلى عنصر الهواء [2].

و كان لويسيب (500ق م) و تلميذه ديموقريطس (460ق م) قد أظهرا نظرية مادية أكثر تطورا من مادية العناصر الأولية هي المذهب الذري [3]، و نظريتهما أكثر إغراقا في المادية ، فالذرة هي الموجود الحقيقي الوحيد ، و هي شديدة الصغر ، و هي مادية و غير قابلة للتجزؤ ، و هي التي تعطي الأشكال للموجودات الحية و الجامدة بسبب ترابطها أثناء تحركها ، و كل هذا يتم بدون حد أو نهاية ، و بدون وجود أي نظام ، فالصدفة و الضرورة هي التي تجعل الذرات تعطي أشكال الموجودات ، و لا يخرج عن هذه القاعدة حتى الإنسان الذي هو مركب من ذرات مترابطة بشكل أكثر تعقيدا ، و الروح كذلك مادية ذرية مكونة من ذرات لها خصائص النار، و التفكير

---

[1] – ميشلين سوفاج ، **برمنيدس** ، ترجمة: بشارة صارجي (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،1981) ، ص:56.

[2] – شهد القرن الرابع قبل الميلاد عودة قوية للمذاهب الطبيعية التي تستقي نظرتها للكون من النظرة المباشرة للمادة ، و هذا ا يفسر أن أمبيدوقل رفض القول بتولد الكون من عناصر خارجية و أرجعه إلى تفاعل المكونات البسيطة الأزلية الصغيرة التي تشكل النار و الماء و التراب و الهواء ، و جعل عاملي التفاعل هما الحب و الكراهية و من تناقل أحوال المكونات الأولية بين الحب و الكراهية تتولد خصائص الأشياء ، للمزيد أنظر : إميل برييه ، مرجع سابق ، ج : 1 ، ص : 88 و ما بعدها .

[3] - Voir : Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque** , Trad :B. Pommerol (Schleicher Frères, Paris, 1910) , T :1,P :10.

العقلي ناتج عن ضغط الذرات الخارجي على الروح و الجسد ، فلا موجود عندهما خارج الذرات إلا العدم[1].

و حتى الآلهة أرجعها ديموقريطس إلى الذرات ، فهي نتاج لتأثر الإنسان بالعوامل الطبيعية التي توحي إليه بأن يعطي لها تصوراته حول تدخلها في حياته ، فقد تجاوز ديموقريطس كل من سبقوه من أصحاب المادية الميكانيكية ، وقد سعى من خلال نظريته الذرية إلى إعطاء تفسير نفسي مادي للدين[2] .

و قد انتشرت مادية ديموقريطس في بلاد اليونان ، و تحولت إلى تيار فلسفي له أتباعه ، و امتد تأثير ذرية ديموقريطس إلى ظهور أبيقور في القرن الثالث قبل الميلاد ، و قبل ذلك كان التعايش هو السائد في القرن الرابع قبل الميلاد بين العقيدة الشعبية القائمة على السحر و عقيدة المعبد الرسمية ، و بين الفلاسفة الحلوليين إن لم نقل الملحدين الذين أغرقوا الآلهة في المادية، فلم يكن ثمة صراع بين المتدينين و الفلاسفة ، و لم تكن الديانة الهلينية تثير إشكالا للفلاسفة ، بل كانوا متوجهين إلى دراسة المظاهر الطبيعية ، و تفسير الزلازل وحركة الكواكب علميا ، و لم يكن هذا التوجه العلمي يثير إشكالا لدى سدنة المعبد ، حتى و إن وصل الفلاسفة إلى الإلحاد بسبب تصورهم المادي للآلهة .

لكن التعايش الذي كان سائدا بين التدين الإغريقي وبين إلحاد الفلاسفة عرف فترة من الصراع ، لجأ فيها المتدينون إلى محاكمة الفلاسفة الذين أشهروا إلحادهم ، و يمكن تصور طبيعة هذا الصراع من قصة محاكمة بروتاغوراس[3] زعيم السوفسطائيين ، فقد كان يعلم بأن كل شيء يمكننا الحكم عليه بحكمين مختلفين في نفس الوقت ، وهذا ما يعني أن المعرفة نسبية ، خاضعة لحواس الإنسان القاصرة فما هو صحيح عند فرد ، هو خطأ عند فرد آخر، وطبق هذا المنهج على آلهة

---

[1] - Voir : Georges Minois , OPCIT , P : 39 .

[2] -أنظر تفصيل مذهب ديموقريس الذري كتاب:علي سامي النشار و آخرون ، **ديموقريطس فيلسوف الذرة و أثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة** (الإسكندرية : الهئية المصرية العامة للتأليف و النشر ، 1972) .

[3] - بروتاغوراس : (485 – 410 ق م) ، زعيم السوفسطائيين ، اتبع المنهج الشكي الذي أدى به إلى إنكار كل الحقائق و قد شك في الآلهة اليونانية و شك في قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة و اعتبر المعرفة نسبية ترجع إلى الأفراد ، عاش في أثينا و جرت عليه آراؤه الحكم بالإعدام ، أنظر : إميل برييه ، مرجع سابق ، ج :1 ، ص: 105.

اليونان ، و قال بأنه من المستحيل معرفة إن كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة ، و السبب في ذلك هو الغموض الذي يكتنف الموضوع ، و قصر عمر الإنسان ، فاعتقاده المبني على الشك لم يكن ليثير الاهتمام قبل سنوات ، و لكن في هذه الفترة كلفه ذلك أن يجمع كتبه التي باعها، و أن تحرق كتبه في الساحة العمومية و أن يطرد من آثينا ، و لم يحاكم على أنه على مذهب الشك بل حوكم كملحد ، و اعتبر شكه بمثابة إنكار صريح للآلهة ، و هذا ما كلفه الحكم عليه بالنفي أو بالإعدام ،" و قد قدم إلى أثينا حوالي سنة 450 ق م، و لم تطل إقامته فيها لأنه كان نشر كتابا سماه "الحقيقة"، وردت في رأسه هذه العبارة :" لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين ، فإن أمورا كثيرة تحول بيني و بين العلم ، أخصها غموض المسألة و قصر الحياة" فاتهم بالإلحاد و حكم عليه بالإعدام و أحرقت كتبه علنا ، ففر هاربا و مات غرقا في أثناء فراره [1] "، و قد كانت هذه الحادثة في فترة الحروب البلوبونيزية بين سنتي 416-415.

و أول ضحايا هذا القرار هو أنكساغوراس[2] أستاذ بارقليطس فقد كان مولعا بدراسة الظواهر الطبيعية المناخية و الجغرافية و الفلكية ، فأعطى تفسيرات للظواهر الطبيعية مخالفة للمعتقدات المحلية ، و كان لا ينشر ذلك إلا بين خاصته في حذر ، و قد حوكم بسبب آرائه التي اعتبرت تجنيا على الآلهة ، و تمت معاقبته بحكم الإعدام ، " فقد أصبح هدفا لكيد الخصوم السياسيين ، و اتهمه هؤلاء بالإلحاد آملين أن ينالوا من الرجلين جميعا ، و استشهدوا بما كان قد ذهب إليه من أن القمر أرض فيها جبال ووديان ، و أن الشمس و الكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف في طبيعتها عن طبيعة الأجسام الأرضية كما يتبين من مقابلة الأحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار ، و لم يكن الأثينيون يقولون مثل هذا القول لاعتقادهم أن كل ما هو سماوي فهو إلهي ، فاضطر لمغادرة المدينة و عاد إلى آسيا الصغرى فنزل لمبساقوس و مات فيها[3]".

---

[1] - يوسف كرم،**مرجع سابق** ، ص :59.

[2] - أنكساغوراس: ((500 – 438 ق م) ولد في آسيا الصغرى في كلازومينيا و انتقل إلى أثينا و نقل معه الفلسفة إليها ، كان شغوفا بتحصيل المعارف و ترك في سبيل ذلك الثروة الطائلة في موطنه ، اتهم بالإلحاد لقوله بأن الأجرام السماوية مادية و ليست آلهة كما يعتقد اليونان ، رأى أن الكون مكون من عناصر أولية لا يمكن حصرها ، و أن هذه المكونات الأولية خاضعة للعقل الكوني الذي يصفه بالحركة ، و رأى أن الكائنات الحية فيها جزء من هذا العقل الكوني ، للمزيد أنظر : إميل بربيه ، مرجع سابق ، ج: 1 ، ص : 92 .

[3] - **المرجع نفسه** ، ص:54.

الفرع الثالث : الإلحاد اليوناني في فترة سقراط : نجد بعد الفترة القديمة في تاريخ الفلسفة اليونانية أن سقراط[1] قد واجه الحكم بالإعدام بتهمة الكفر و الإلحاد[2]، ففي التهمة التي وجهت إليه ونقلها معاصروه اتهم سقراط بعدم الإيمان بالآلهة الوطنية ، و بإدخال مقدسات جديدة ، و بإفساد عقائد الشباب ، و قد كانت عقيدة سقراط متناقضة ، فنجده ملحدا صريحا ينفي وجود الآلهة ، ففي مسرحية السحاب يذكر بأن الآلهة عملة لا رصيد لها عنده ، و أن زيوس لا وجود له أصلا ، و أن الآلهة الوحيدة الموجودة هي الفراغ و السحاب و اللغة ، و في نفس المسرحية يعطي سقراط درسا كاملا لستربسياد في الإلحاد[3] .

و لكن كسينوفان يعطي صورة أخرى حول سقراط ، فهو شخص مؤله يثبت وجود الآلهة بدليل محدودية العالم ، كما يؤمن بآلهة تعلم ما في العالم و ترسل الإشارات إلى البشر ، فهو عنده إنسان مؤمن مؤله متوجه إلى آلهته بالعبادة ، و لكن أفلاطون في المحاورات يجعل من سقراط شاكا لا يقر له رأي في موضوع الآلهة ، فهو في مواضع يدعو إلى عبادة الآلهة المحلية ، و في مواضع أخرى ينفي علمه بالحياة الأخرى و بالجحيم ، و في مواضع أخرى يقرر عجز الإنسان في وقته وقدرته عن فهم ذاته فكيف يدرك كنه الآلهة ، و قد كان للظروف السياسية دورها في تجريم الإلحاد ،

---

[1] – سقراط : (470 ق م – 399 ق م) فيلسوف يوناني ، لم يترك مؤلفات ، و عرف من خلال أقوال تلاميذه و من محاورات أفلاطون ، اختلفت الآراء حول أفكاره حتى انتسبت إليه الفرق المختلفة ، أعدم بحكم قضائي سنة 399 ق م بسبب تهمة الإلحاد و إهانة الآلهة المحلية و إفساد الشباب ، أنظر : إميل بريه ، مرجع سابق ، ج : 1، ص : 118 .

[2] - "Nous ne devons pas trop nous étonner si un pareil homme fut condamné à mort pour athéisme. Dans tous les temps, ce sont les réformateurs croyants qui ont été crucifiés ou brûlés, non les libres penseurs hommes du monde ; et certes Socrate était un réformateur en religion comme en philosophie. En somme, l'esprit de l'époque réclamait surtout l'épuration des idées religieuses ; non seulement les philosophes, mais encore les principales castes sacerdotales de la Grèce, s'efforçaient, tout en conservant les mythes pour la crédule multitude, de se représenter les dieux avec une essence plus spirituelle, de coordonner et de fondre la diversité des cultes locaux dans l'unité d'un même principe théologique ; on voulait surtout faire reconnaître une prépondérance universelle à des divinités nationales, telles que le Jupiter Olympien et surtout l'Apollon de Delphes " Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque** ,OP CIT,P :58.

[3] – Georges Minois , OPCIT, p : 45 .

فالحروب البيلوبونيزية جعلت الحكام في آثينا يبحثون عن أي رابط يوحد ويقوي عزائم المحاربين ، و لا شك أن أكبر ضامن لذلك هو التكتل حول الآلهة المحلية ، و دين الفلاسفة المغرق في التجريد و المحلق في عالم الأفكار لا يمكن أن يحقق التكتل المرغوب لعامة الناس الذين لا يمكنهم التواصل مع تجريدات الفلاسفة ، فانتقادات الفلاسفة للآلهة المحلية تعد في هذه الظروف خيانة للوطن ، و تبين هذه الفترة من الحضارة اليونانية الهوة العميقة التي ظهرت بين الفلسفة و بين العقائد الشعبية الموغلة في التجسيم و في الحلول ، يتبين ذلك من قول سقراط في المحاورة :" و يقولون في سقراط إنه يشكل دنسا عظيما ، و إنه يفسد الشباب ، و إذا سألهم سائل عما يفعل سقراط و عما يعلم حتى يفسد الشباب ، لم يجدوا شيئا ليقولوه ، بل هم يجهلون الإجابة ، و لكن حتى لا يظهروا ارتباكهم فإنهم يقولون هذه الأشياء التي على لسان كل المتفلسفة ، مثل البحث في الأمور السماوية و ما تحت الأرض ، و مثل عدم الاعتقاد في الآلهة ، و مثل صنع قضية قوية من قضية ضعيفة ، أما الحقيقة فإنهم فيما أعتقد لن يقبلوا أن يقولوها : ألا و هي أنهم يتظاهرون بالمعرفة في حين أنهم لا يعرفون شيئا "[1] .

و قد ارتبط وصف الإلحاد في الحضارة اليونانية باسم ثيودور (240-350 ق م) الذي لقب بالملحد ، و قد كان منفيا من بلدته الأصلية لأسباب سياسية ، و بعد أن حل ثيودور بأثينا أخذ ينتقد الآلهة المحلية ، معلنا أن الحكماء لا يحتاجون إلى الأخلاق المحلية و لا الوطنية ،كما لا يحتاجون إلى الآلهة ، وقد حوكم ثيودور وحكم عليه بالإعدام ، و تضاربت الآراء حول معتقده ، فقد كان على مذهب الشك و السوفسطائية ، كما ذكر في كتابه عن الآلهة أنه لا يؤمن بها و أن كل شيء معرض للفناء[2] .

الفرع الرابع : الإلحاد عند الرواقيين : رأى كثير من الرواقيين أن الآلهة ليست إلا بشرا متفوقين تم تقديسهم[3] ، و كان هذا هو رأي بارسي تلميذ زينون[1] الرواقي ، و أعلن

---

[1] – أفلاطون ، **محاكمة سقراط** ، ترجمة : عزت قرني (الطبعة الثانية؛القاهرة:دار قباء للنشر و التوزيع،2001) ، ص:111.

[2] – Voir : Barbara CASSIN, « THÉODORE L'ATHÉE, dit LE DIVIN . Encyclopaedia Universalis . OP CIT.

[3] - "bref, comme s'opposent Dieu et la matière. Il est vrai que p088 les stoïciens ne reconnaissent aucun dieu transcendant, aucune âme absolument distincte du corps ; mais leur matière est complètement animée et non pas simplement mise en mouvement ; leur dieu est identique avec le monde, mais il est cependant plus que la matière qui se

كريسيب بأن هناك بشرا تم تحويلهم إلى آلهة ،كما أن بارسي أعلن أن البشر قد عبدوا الأشياء التي احتاجوا إليها كالخبز و الشراب اللذين عبدا باسم ديمتري و ديونوسيوس ، كما أن زينون الرواقي أخبر بالبيس بأنه كانت هناك عادة قديمة اقتضت وضع الناس الذين قدموا خدمة للمجتمع في السماء مثل هرقل و كاستور وبوليكس و سكولاب و باخوس ، و قد قام الحكيم إفيمير المطلع على الأساطير بتفصيل هذه النظرية ، فالآلهة هي عنده بشر متفوقون قدسوا بعد موتهم ، فآلهة الأولمب بدءا بزيوس وهو شخص حكيم مات بجزيرة كريت بعد أن طاف كل العالم فرفع له نصب عبد بعد ذلك ، أما أفروديت فقد كانت امرأة مقربة من ملك قبرص وكان مولعا بجمالها فتحولت بعد ذلك إلى إلهة ، أما أثينا فقد كانت ملكة محاربة و منافسة لخصومها ، و يلخص ديودور نظرية الأصل البشري للآلهة بأن الآلهة قد عاشوا فوق الأرض ، و أنه بسبب الخدمات التي قدموها للناس استحقوا التشريف بالتخليد ، و هرقل و ديونوسيوس أمثلة على ذلك ، و قد استقى الفلاسفة من نظرية إفييمير بعد ذلك فعمموا هذه النظرية على كل الآلهة [2].

و قد كانت أزمة الدين الهليني في القرنين الرابع و الثالث قبل الميلاد سببا في ظهور مذهب وحدة الوجود عند الرواقيين ، الذين كانوا مناقضين لتأليهية أفلاطون ، و أتوا بمذهب يمكن و صفه بالإلحاد ، كما يمكن عده دينا بدون إله ، فالمقدس هو الطبيعة الحكيمة و الطيبة ، و كل الكون والعالم المادي الذي لا يوجد شيء خارجه ، هذا الكون مكون من العناصر الأربعة وتأتي النار على رأسها ، والنار تخترقه من كل الجهات ، و تعطيه وجوده الذي يتجدد بالبرودة ، و الإنسان جزء من هذا الكون لا يختلف عنه في ماهيته ، كما أن روحه نفخة مادية مثل جسده، ، " و المبدأ المنظم الممسك هو العنصر الإلهي في الأشياء ، و هو الذي يحرك العالم في مجموعه و هو كائن حي أيضا ، فالعالم مثله مثل الأشياء الفردية ، مكون من أجزاء تتماسك و تتآزر و تتقارب بالتعاطف ،

---

meut ; il est la « raison ignée du monde », et cette raison opère ce qui est raisonnable, ce qui est conforme à la finalité comme fait la matière rationnelle de Diogène d'Apollonie, d'après les lois que l'homme emprunte à sa conscience et non à l'observation des objets sensibles. L'anthropomorphisme, la téléologie et l'optimisme dominent donc entièrement le stoïcisme ; et, pour le caractériser avec précision, on peut dire qu'il est panthéiste. ": Friedrich-Albert Lange, OPCIT, P : 87.

[1] - زينون الرواقي : (334 – 262 ق م) فيلسوف فينيقي الأصل عاش في أثينا ، ودرس في الرواق المعمد ومنه سمي مذهبه بالرواقية ، ضم مبحث الألوهية إلى علم الفيزياء لأنه كان يرى وحدة الألوهية و الكون ، و استمد الأخلاق من القناعات الثابتة وفقا للطبيعة ، للمزيد أنظر : عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلاسفة ، مرجع سابق .

[2] - Voir : Georges Minois , OPCIT, P : 53 .

و بالتعاون العضوي في الكائنات بمختلف صنوفها ، في النباتات و في عمل الجسم البشري و في تعاقب فصول السنة ،كل شيء إذن إله بمعنى ما من حيث هو مادي"[1] .

و قد تم مع مذهب الرواقيين تجاوز الدين الأسطوري اليوناني إلى دين نفسي ، فإذا كان الدين القديم يتوجه إلى الآلهة فإن دين الرواقيين يتوجه إلى ذات الإنسان ، التي تعد مركزا للمقدس ، فليس في دين الرواقيين كائنات علوية ، و لكن فيه تقديس للإنسان نفسه ، الذي يعيش في تناسق مع الطبيعة ، و هذا هو الإنسان الكامل عند الرواقيين ، مما يجعل دينهم أقرب إلى الإلحاد المادي ، و يمكن مقارنة دين الرواقين بما انتشر في الفكر الغربي منذ عصر الإنسانيين ، و ما ظهر في الفكر الغربي من مذاهب تعلي الإنسان و تحله مكان كل مقدس علوي ، " فالعالم عند الرواقيين إلهي معقول تماما ، و هم يذكرون الله و يتوجهون إليه بالصلاة ، و يقصدون النار و قانونها، أو ذلك العقل الكلي الذي وقعت بموجبه الأحداث الماضية و تقع الأحداث الحاضرة ، و ستقع الأحداث المستقبلة ، و هم يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية ، فيجارون الديانة الشعبية في الظاهر ، و يعنون في الحقيقة ما ترمز له هذه الأسماء من الكواكب و العناصر و الأحداث الكونية، و هم يذكرون العناية الإلهية و يريدون بها تلك الضرورة العاقلة التي تتناول الجزئيات و الكليات " [2] .

الفرع الخامس : الإلحاد في المذهب الأبيقوري : من نتائج الأزمة الفكرية التي انتشرت عند اليونان في القرنين الرابع و الثالث قبل الميلاد ظهر المذهب الأبيقوري ، وهو أشد إلحادا من المذهب الرواقي ، فقد جمع الإلحاد النظري و السلوكي في أفكاره ، و كان المذهب الأبيقوري العدو اللدود للمسيحية ، فكانت الكنيسة تنعت الملاحدة بخنازير أبيقور ، و كانت الكنيسة لا تتردد في إطلاق وصف الأبيقورية على كل متشكك متحلل من الالتزامات الدينية دون تمحيص لمذهبه [3].

---

[1] – مصطفى لبيب عبد الغني ، **في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين** (القاهرة : دار الثقافة للنشر و التوزيع) ، ص: 22.

[2] – يوسف كرم ، **مرجع سابق** ، ص :305.

[3] - Voir : Voir : Georges Minois , OPCIT, P : 56 .

رغم أن أبيقور[1] كان يؤكد وجود الآلهة [2]، و هم آلهة مادية مشكلة من ذرات دقيقة ، وهم حسنوا الشكل و سعداء ، و هم يتمتعون بالسلام الكامل لأنهم لا يهتمون بشيء ، و خاصة ما يتعلق بالإنسان ، و لا فائدة من خوفهم أو من رجائهم ، فهم غير مهتمين بالإنسان، و هؤلاء الآلهة لم يخلقوا العالم ، و لا يتدخلون أبدا في شؤونه ، و هؤلاء الآلهة لا يعدون بثواب على الإحسان و لا يتوعدون بعقاب على الإساءة ، فالحياة الإنسانية تنتهي عند موت الإنسان، و لا بقاء بعد ذلك للروح ، فهؤلاء الآلهة ليس لهم إلا وجودهم المؤكد ،" إن الآلهة لا يشغلون أنفسهم بأمور بني البشر ، نعم إنهم موجودون لأنهم يظهرون من آن لآخر للأشخاص ، بيد أن مسائل العالم الأرضي لا تعنيهم...و ليس هناك من ضرورة لفهم العالم تقضي بافتراض تدخل الآلهة عند أبيقور ، فهو يفسر العالم بوجود ذرات لا حصر لها ، دقيقة لا ترى ، أزلية غير متجانسة ، و هي في فضاء لا يحده حد يسمح لها بالحركة ، و شكل طبيعي يحملها على الهبوط ، و هبوطها يكون على خط مستقيم ، إلا أنها تنحرف قليلا فيلتقي بعضها بالبعض فيتكون منها مركبات " [3] .

و الأبيقورية هي أول مذهب أخلاقي يقوم على الإلحاد ، فالأخلاق لا تقوم على الديانة لآلهة الإغريق ، بل تقوم على البحث عن السعادة الفردية ، هذه السعادة تكمن في انعدام الآلام النفسية و الجسدية ، و في هذه الحال من الحكمة المتوازنة فإن اللذة هي الدافع الوحيد الذي يجب أن يوجه الحكم الأخلاقي ، و لا تكمن اللذة في الانحلال و التوسع في المتع ، بل إن ذلك سبب

---

[1] - أبيقور : (341 – 270 ق م) فيلسوف يوناني أقام مدرسته في أثينا في حديقة بين الرواق المعمد و بين الأكاديمية ، اشتهر مذهبه بالأبيقورية نسبة إليه ، و مذهبه يميل إلى الإلحاد في نظرته الطبيعية و الأخلاقية ، فقد رأى أن الكون أزلي و سرمدي و أنه لا مجال لتدخل الآلهة اليونانية في خلقه أو تسييره ، و الكون يخضع للذرات و حركتها ، و أقام الأخلاق على مبدأي اللذة و الألم ، فالفضيلة هي اللذة و الطمأنينة ، و الشر هو الألم ، و قد استمر تأثير الأبيقورية في الفكر الغربي يظهر ذلك من أفكار غاساندي الذي رفض الشك الديكارتي ،كما أن الأبيقورية يمكن أن تعتبر أول مذهب حاول إقامة فلسفة إنسانية متكاملة ، للمزيد أنظر : عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلاسفة ، الأبيقورية ، مرجع سابق .

[2] - "Dans ce sens, nous ne devons pas croire que son respect pour les dieux fût une pure hypocrisie, et qu'il se préoccupât seulement de conserver de bonnes relations avec la masse du peuple et avec la redoutable caste des prêtres. Ce respect était certainement sincère ; ses dieux, insouciants et exempts de douleur, personnifiaient, en quelque sorte, le véritable idéal de sa philosophie. Il faisait tout au plus une concession à l'ordre de choses existant et il cédait sans doute aussi aux douces habitudes de sa jeunesse, quand il se rattachait à des formes qui devaient lui paraître au moins arbitraires, et ne pouvaient, par leurs détails, que provoquer son indifférence". Friedrich-Albert Lange, OPCIT, P : 91.

[3] –أندريه كريسون : **المشكلة الأخلاقية و الفلسفة** ، ترجمة : عبد الحليم محمود (القاهرة : مطابع دار الشعب 1979،) ، ص:105.

للشقاوة ، لأنه سبب لما يتولد عن اللذة من آلام ، فاللذة التي يتحدث عنها أبيقور تميل إلى الزهد أكثر من ميلها إلى التسلية ، فهي من نصيب العالم ، و لا يمكن أن توجد إلا في مجتمع مثالي عادل و متوازن ، " فبين اللذات و المحن ارتباطات تجعل أن بعض اللذت تستطيع أن تجر حتما محنا أكبر،كما أنه قد يكون من الضرورة للحصول على بعض اللذات الأكبر ، القبول أولا باحتمال بعض العذابات ، من هنا ضرورة الاختيار ، ضرورة تدخل التفكير العملي و الحكمة ، و القضاء على البحث الجنوني عن اللذة ، يجب معرفة تدارك النتائج الوخيمة لهذه اللذة أو تلك ، و امتلاك مراقبة اللذات التي تحول دون الانحراف بطريقة لا تفكير فيها " [1] .

و قد رفض المذهب الأبيقوري من قبل المسيحية أكثر من رفضها للرواقية ، و ذلك لأن الأخلاق الأبيقورية تقوم على اللذة ، في حين أن الأخلاق المسيحية تقوم على التطهر بالآلام، و قبل المسيحيون الأخلاق الرواقية لأنها تتبنى القبول الطوعي بالأقدار ، و رفضت المسيحية الأخلاق الأبيقورية التي جعلت من الإنسان الحاكم الوحيد لمصيره ، مع اعتبار المسيحية لكلا المذهبين ملحدا ، كما أن المسيحية لم تقبل من الأبيقورية قولها بفناء الروح مع الجسد ، و قد عد الأبيقوري لوكريش أبا لمذهب القلق الوجودي المعاصر ، فكل واحد عنده يبحث عن الهروب دون أن يستطيع ذلك ، و يبقى متعلقا بذاته في كراهية ، و حتى الحب هو جنون وهو عاطفة لا يمكن إشباعها ، فالجحيم عند لوكريش هي الأنا و مخاوفها ، و هي القلق الوجودي ، فقد يتمكن الإنسان في نظر لوكريش من التحرر من بعض المخاوف ، مثل المخاوف من الإله أو الموت ، لكن لا يمكن للإنسان التحرر من القلق الأصلي المرتبط بوجوده هذا القلق الأصلي الذي لا يتخلص منه الإنسان إلا بالموت ، " فبعد ما يقرب من قرنين من موت أبيقور أحيا الأبيقورية في روما الشاعر لوكريش، الذي صاغ مذهب أستاذه شعرا في قصيدته المهمة"في طبيعة الأشياء"،و قد ساعد ذلك على انتشار الأبيقورية بين الطبقات الارستقراطية " [2].

---

[1] – بيار بويانسي ، **أبيقورس** ، ترجمة : بشارة صارجي (الطبعة الأولى؛بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1980) ، ص : 58 .

[2] – محمد مهران رشوان ، **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة :دار قباء ،1998) ، ص : 98 .

المبحث الثالث :مراحل تطور الإلحاد.

1- المطلب الأول : الإلحاد في الحضارة الرومانية :

الفرع الأول : الإلحاد عند الرومان قبل المسيحية : في أواسط القرن الأول قبل الميلاد انتشر الإلحاد و مذاهب الشك بين الرومان ، فنجد في هذه المرحلة على مذهب الشك شيشرون [1] ، و لوكريش و بروتوس و كسيوس ، و من أبرز الشكاك في هذه المرحلة شيشرون الذي عالج مسائل الدين على مذهب الشك في كتابه "طبيعة الآلهة" [2]، الذي درس فيه الآراء المتضاربة في الأديان و التي أدت به إلى الشك[3] " ابتدع العالم الروماني شكا حديثا ،يتماشى مع العصر و أوصل كثيرا من تقاليد الشك الأقدم إلى الأوج و كان المناظرون الستة الأشهر لهذا الشك هم شيشرون و لوكريشيوس و بيليني الأكبر ، و الإمبراطور ماركوس أوريليوس ، و لوقيانوس السميساطي ، درس رجال الإمبراطورية الرومانية هؤلاء بجد تاريخ الفكر اليوناني ثم تحولوا إلى شرحه لنظرائهم بإيجاز و باللغة اللاتينية ، بهذا العمل قدموا أكثر نظريات الشك حدة ، بعد أن نظموها ، كان ذلك شكا جديدا قديما معا ، لأن هؤلاء المؤلفين كانوا أكثر مباشرة في نسخهم حول الشك اليوناني ، و أعادوا تصور تلك الأفكار و فق الاهتمامات الرومانية ، أولهم ماركوس توليوس شيشرون إذ أن قليلا من النصوص تضاهي في الأهمية كتابه طبيعة الآلهة "[4] .

و في هذه البيئة التي تموج بالشك و الإلحاد الروماني الممتزج بالميراث الفلسفي اليوناني و ما فيه من مذاهب إلحاد ، ظهرت المسيحية ،[5] مما يجعل الباحث يتساءل كيف تمكنت المسيحية

---

[1] - شيشرون : (106 – 47 ق م) فيلسوف روماني ، وكاتب نثر و خطيب ، اشتهر بكثرة مؤلفاته التي عبر فيها عن روح العصر الذي عاش فيه .

[2] - Voir : Cicéron, **De la nature des Dieux** , Trad : Charles APPUHN (Paris : Garnier, 1935) .

[3] - حول مذاهب الشك التي انتشرت عند الرومان في القرنين االأول و الثاني ق م أنظر فصل الشكية في القرنين الأول و الثاني من كتاب : إميل برييه ، مرجع سابق ، ج : 2 ، ص : 217 .

[4] - جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك ،مرجع سابق ، ص : 238 – 239** .

[5] - أنظر: إ.س.سفينسكايا ، **المسيحيون الأوائل و الإمبراطورية الرومانية خفايا القرون** ، ترجمة : حسان مخائيل إسحاق (الطبعة الثانية ؛ دمشق : دار علاء الدين ،2007) .

من الانتشار في مثل هذا الوضع، ليعود الإنسان الروماني ليؤمن بأسطورة تجسد الإله وفدائه[1]،كما أن التأمل في طبيعة هذا المزيج من الأفكار الفلسفية و الأساطير اليونانية و الرومانية و المورث الكتابي اليهودي [2]، يعين الباحث على فهم طبيعة الصراع بين هذه المكونات، و الذي استمر على مر التاريخ الغربي ، و الذي بدأ بسيطرة الكنيسة و إلغائها لمذاهب اليونان و الرومان ، ثم المحاولات التوفيقية في العصور الوسطى ، و انتهاء بسيطرة الإلحاد على الواقع الغربي المعاصر .

الفرع الثاني : امتزاج المسيحية بالإلحاد اليوناني الروماني :

تظهر في المراحل الأولى لامتزاج المسيحية بالثقافتين الهلينية و الرومانية شخصية شاؤل اليهودي الملقب ببولس ، لقد وفد بولس إلى أثينا في أواسط القرن الأول الميلادي ، " و كان القديس بولس هلينيا بالتربية ، و نلقى لديه إما بتأثير مباشر و إما بنتيجة تفشي المذاهب في مختلف الأصقاع و الأمصار ، عددا غير قليل من الأفكار و طرائق التفكير و التعابير المألوفة لدى سينيكا ، و على الأخص لدى ابقتاتوس ، فالمسيحية مثلها مثل الرواقية كوسموبوليتية ، و هي لا تقر إلا بفضيلة مشتركة بين الكائنات العاقلة طرا، " ليس يهودي و لا يوناني ، ليس عبد و لا حر ، ليس ذكر و لا أنثى لأنكم جميعا واحد في المسيح" ، و من منظور خلاص النفس كرز بولس الرسول نظير الرواقيين بعدم المبالاة بالوضع الاجتماعي الذي فيه يحيا الإنسان [3] " ، و أثار بولس اهتمام الفلاسفة الرواقيين و الأبيقوريين ، و استمعوا لكلامه حول هذه العقيدة الوافدة من الشرق ، لاهتمامهم بكل الأفكار الجديدة ، و لم يكونوا يعارضونه إلا عند حديثه عن الحياة بعد الموت ، كما حكى ذلك سفر أعمال الرسل ، و قد رفضت عقيدة بولس من الفلاسفة بسب الصورة المخزية التي ترسمها للآلهة ، و بسب التناقض الموجود بين إلهها وبين العقل الإنساني ، لقد قبل الفلاسفة الألوهية كفكرة مجردة ، أما أن يكون هناك إله يتخلى عن علويته ليحل في جسد إنسان ، فهذا ما

---

[1] – أنظر: إدوارد جيبون ، **اضمحلال الإمبراطورية الرومانية و سقوطها** ، ترجمة : محمد علي أبودرة (الطبعة الثانية؛ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1997) .

[2] - أنظر : جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك** ، ص: 303 .

[3] – إميل بريه ، **تاريخ الفلسفة** ، ترجمة : جورج طرابيشي (الطبعة الثانية؛بيروت : دار الطليعة ، 1988) ، ص: 299 .

لا يمكن قبوله ، لذا كان المسيحيون الأوائل يعتبرون ملاحدة في نظر العالم الوثني خاصة عند مثقفيه ، و قد أطلق عليهم هذا الوصف في عصور الاضطهاد ، و قد كانوا يضطهدون هم و الأبيوريين كملاحدة عند نزول الكوارث لأن الوثنيين كانوا يعتبرونهم سبب غضب الآلهة .

و بالنسبة للفلاسفة فإن إلههم المغرق في التجريد لا يتناسب مع إله مسيحية بولس ، كما تبين ذلك رسالة بولس إلى أهل أثينا ، وعند الرواقيين و الأبيقوريين فإن المسيحيين الذين جعلوا من إلههم بشرا هم ملاحدة في الحقيقة ، و يبقى التساؤل قائما حول عدم خروج الإلحاد منتصرا على المسيحية في صراع القرن الأول الميلادي ، و لكن الإجابة عن هذا السؤال يجب أولا أن تنبني على أن المسيحية تعد إلحادا بسبب تصوراتها المنحرفة ، كما أنها تعد إلحادا نظريا بسبب نزولها بتصور الآلهة إلى صورة البشر، فالمسيحية بذلك لا تبعد كثيرا عن الإلحاد و عن الوثنية اليونانية و الرومانية[1].

فالإلحاد في العالم الإغريقي لم يكن نظريا و لا مذهبيا جازما ومناوئا للدين ، بل إن مذاهبه تحتفظ ببعض المعتقدات ، و هذا حتى في أشد مذاهبه مثل الأبيقورية ، فقد كانت مذاهب الإلحاد الإغريقي يتهم بعضها بعضا بالكفر، و قد كان الإلحاد القديم ابن بيئته التي لم تكن تخول له إعطاء تفسير شامل لكون بدون إله ، فقد كان هذا الإلحاد يكتفي بإعطاء دور سلبي للآلهة يبعدها عن معترك الوجود ، كأن يعتبر الألوهية محركا أولا لا دخل له بعد ذلك في تسيير العالم ، أو أن يعتبر الألوهية روحا للعالم غير مشخصة و لا مادية ، فقد كان الإلحاد الإغريقي يرتكن إلى العقيدة الدينية و إلى الميتافيزيقا و لو جزئيا.

3 – المطلب الثاني : الإلحاد في االعصر الوسيط :

الفرع الأول : سيطرة المسيحية في القرون الوسطى:

يعتبر العصر الوسيط المسيحي عصر ضمور واختفاء للإلحاد و لمذاهبه الفلسفية التي كانت منتشرة عند الإغريق والرومان ، فطيلة خمسة عشر قرنا التي سيطرت فيها المسيحية و خاصة بعد انتهاء فترة الاضطهاد الروماني و تبني أباطرة الروم للمسيحية اختفت النظريات الفلسفية الملحدة

---

[1] – للمزيد أنظر : المرجع نفسه ، ج: 5 ، الفصل الثامن : الهلنسية و المسيحية في القرون الميلادية الأولى .

، فكأن موجة المسيحية قد أغرقت كل مذاهب الشك و الإلحاد و لم تبق لها ذكرا ، و لم يعد هنالك ظهور إلا للهراطقة الذين تعتبرهم الكنيسة مبتدعة خارجين عن أصولها ، كما تؤكد الموسوعة اللاهوتية في مادة إلحاد بأن قرون المسيحية الخمسة عشر لم تسجل ظهور نظريات عقلية تدعوا إلى إنكار الألوهية ، أو إلى إنشاء مذاهب أخلاقية بعيدة عن الدين ، لكن الباحثين المعاصرين المتخصصين في العصر الوسيط يطرحون تساؤلات حول هذه الظاهرة الغريبة ، فمهما كانت قوة الكنيسة في العصور الوسطى فلابد أن يكون هناك مجال للشكاك ، و تشير إلى ذلك الأدلة التي يستخدمها آباء الكنيسة للتدليل على وجود الله ، إذ لو لم يكن هنالك ملاحدة فما الداعي إلى ذلك ، و هذا ما يظهر في كتابات القديس توما الإكويني و القديس أنسلم ، فلا شك أن الإلحاد الوسيط له صبغته التي لا يمكن أن تصل إلى المادية الميكانيكية ، و مع هذا فقد كان له وجود نظري وعملي ، غطت عليه السيطرة الواقعية للكنيسة .

الفرع الثاني : الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى: و يصادف الباحث في هذه المرحلة من الفكر الغربي إشكال جوهري حول علاقة المسيحية بالفلسفة ، فهل كان للمسيحية فلسفتها التوفيقية الخاصة ، مع ما يحمله هذا التساؤل من مضامين إيديولوجية ، ترتبط أساسا بعلاقة الوحي بالعقل ، فالمؤرخون العلمانيون و كذلك الفلاسفة ينفون وجود فلسفة مسيحية، و كل ما كان موجودا في نظر هذه الطائفة هي شذرات من الفلسفة اليونانية ، و يتبعهم في هذا الرأي الأوغسطينيون من أتباع الكنيسة ، و يقف في المقابل التوماويون الذين يثبتون وجود فلسفة مسيحية وسيطة ، لأن الرأي النافي لوجود فلسفة مسيحية يؤدي « إلى أن ننكر حائق تاريخية كثيرة، مثل أفكار القديس بولس و إنجيل يوحنا و بقية الأناجيل، و أن ننكر أيضا ارتباط المسيحية باليهودية ، و أن التوراة مليئة بكثير من الأفكار عن الله و الإنسان و العالم، و هذه الحجة تجعلنا أيضا نحذف عناصر كثيرة من الفلسفة الحديثة جاءت إليها من العصر الوسيط ... "[1] .

فالمسيحية التي ظهرت في بيئة يهودية لم تقتنع برسالة المسيح العبد لأنها كانت تريد ملكا على رقاب الشعوب ، تفرقت مذاهبها مباشرة بعد موت المسيح إلى عدة فرق ، تأثرت بالواقع الفكري الذي كان سائدا في الحضارة الرومانية ، ففرقة رأت في المسيح بشرا عاديا ، وهم الذين سموا

[1] – إتين جلسون ، **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط** ، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : مكتبة مدبولي ،1996) ، ص : 24 .

بالأبيونيين ، أما الفرقة الثانية فقد اعتبرت أن جسد المسيح هو جسد خيالي ظهر به للناس لأن الجسد مادة و كل مادة رديئة[1]، أما المسيحية المتأثرة بالفلسفة فقد بنيت على أفكار بولس و يوحنا ، " فيوحنا و بولس يتفقان في تعاليمهما عن المسيح ، إلا أن الأول يركز على شخص المسيح بينما الثاني يركز على عمله...فالسؤال الذي يريد بولس معالجته في رسائله هو ماذا عمل المسيح ؟ أما يوحنا فقد حاول في إنجيله و رسائله أن يجاوب على سؤال من هو المسيح " [2].

كما أن إنجيل يوحنا يعد بداية لتوثيق المسيحية المتفلسفة المتأثرة بالبيئة اليهودية ، و التي تأثرت بدورها بالفلسفة اليونانية ،" فقد استعار الفكر اليهودي الغني بنصوصه و خصوصا تلك التي تتحدث عن الحكمة اعتمادا على فلسفة اللوغوس اليونانية بصفاتها ، و أضاف كل ذلك إلى شخصية المسيح ، و لعل هذا يوضح لنا المغايرة بين صورة المسيح التي يرسمها لنا إنجيله عن الصورة التي تظهر في اتفاق الأناجيل الثلاثة الأخرى " [3] ، و هذا لما حمله إنجيل يوحنا من أفكار فلسفية حول اللوغوس الذي قال به الفيلسوف هرقليطس ، و كذلك المثل الأفلاطونية ، التي صور بها يوحنا شخصية المسيح ، كما تخيل أفلاطون عالم المثل الكامل في مقابل عالم الواقع الباهت الصورة ، و هذا ما يبرز التأثر القديم للمسيحية حتى في نصوصها المؤسسة بالفلسفة الإغريقية ، فقد شكلت مزيجا من الثقافة الكتابية اليهودية و الفلسفة الهلينية ، هذا المزيج الذي سيأتي الوقت الذي تتصارع فيه عناصره و تبحث عن السيطرة و الانفصال الذي استمر لقرون.

و في فترة الآباء المسيحيين نجد أن القديس أوغسطين[4] و الأوغيسطينية التي تبناها أتباعه تشكل صلة بين الأفلاطونية المحدثة وبين المسيحية الكتابية ، " و لم يكتف أوغسطين في

---

[1] -أنظر:حنا جرجس الخضري ، **تاريخ الفكر المسيحي** (القاهرة : دار الثقافة) ، المجلد الأول .

[2] - المرجع نفسه ، ص :391.

[3] - محمد علي زهران ، **إنجيل يوحنا في الميزان** ، ص : 284 .

[4] - أوغستين : (354 – 430 م) شخصية رئيسية في تاريخ المسيحية ولد في مملكة نوميديا في سوق اهراس حاليا ، من أم مسيحية أمازيغية و أب وثني روماني تلقى تعليما مسيحيا ، و اعتنق المانوية و بعد انتقاله إلى روما عاد إلى المسيحية ، أهم مؤلفاته الاعترافات و مدينة الله ، يعتبر أوغسطين آخر فلاسفة المرحلة الكلاسيكية و بداية المرحلة الوسيطة ، مزج في لاهوته بين المسيحية و بين الأفلاطونية و الأفلاطونية المحدثة و الرواقية ، للمزيد أنظر :
Encyclopædia Universalis

هذا الشأن بالأخذ من الوثنيين تلك الأشكال الأدبية التي كان يرتديها فكرهم ، بل وجب تطبيق وصية سفر الخروج في مجال الفكر بالذات سلب المصريين من أجل إغناء العبرانيين ، فالفلاسفة الذين جردهم أوغسطين كانوا بشكل رئيسي الأفلاطونيين الجدد ، لقد قرأ كتاباتهم و بالأخص بعض كتب أفلوطين و فرفريوس التي ترجمها مترجمها ماريوس فيكتورينوس ، و بهذا المعنى كتب أوغسطين :"و قع بين يدي بعض كتب الفلاسفة الأفلاطونيين المترجمة من اليونانية إلى اللاتينية ، و قرأت فيها لي بنفس اللفظ و الكلام و إنما بمعنى مشابه جدا و مدعوم بعدد كبير من البراهين أن الكلمة كان منذ البدأ و أن الكلمة كان عند الله و أن الكلمة كان الله..." [1] ، هذا التوفيق بين الأفلاطونية المحدثة و بين المسيحية الذي أوجده أوغسطين استلهم بعد ذلك من أفلاطونيي العصر الوسيط ، الذين لجوا إلى التوفيقية الأوغسطينية بين المسيحية و بين الأفلاطونية المحدثة .

الفرع الثالث : توفيق المدرسية بين المسيحية و الفلسفة :

تشكل الفلسفة المدرسية المسيحية التي امتدت من القرن التاسع الميلادي إلى القرن الثاني عشر مرحلة توفيقية تزاوجت فيها الفلسفة باللاهوت المسيحي ، و يظهر فيها شيئ من الانسجام بين هذين المكونين ، و لكن التدقيق في طبيعة التوفيقية المدرسية ، يبين أن البذور الأولى للصراع بين الفلسفة و المسيحية كانت متضمنة في أفكار منظري هذه المرحلة ، كما يتجلى عند جون سكوت أرجين و عند القديس أنسلم .

فجون سكوت أرجين [2]الذي يعد أول فلاسفة العصر الوسيط المسيحيين ، استدعته الكنيسة للرد على أفكار الجبريين المسيحيين ، و لكنه توسع في ردوده في استعمال العقل على حساب النقل ، معتمدا في ذلك على أفكار أوغسطين ، " و كان في رده جريئا كل الجرأة ، حتى خرج على القواعد المرعية و الآراء المألوفة في الكنيسة ، و جعل للعقل حرية كاملة في النظر إلى

[1] – جونو و بوجوان ، **تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطية** ، ترجمة : علي زيعور (بيروت : مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر ، 1993) ، ص : 38 .

[2] – جون سكوت أرجين : (800 – 876) لاهوتي و فيلسوف من أصول إيرلندية ، تأثر بالأفلاطونية المحدثة و يظهر هذا التأثر جليا في كل مؤلفاته مثل الجبر الإلهي و المجموعة الأريوباجية و قسمة الطبيعة ، للمزيد حول آرائه أنظر : إميل برييه ، مرجع سابق ،ج: 3 ، ص : 27 و ما بعدها .

العقائد الدينية و إلى السلطة الكنسية ، و لذلك ثار عليه من دعوه للرد... و حرمت أقوال سكوت أريجين ، و عدت غير متفقة مع الدين... "[1] .

كما أن تسلل العقلانية إلى العقيدة المسيحية أخذ دفعة قوية على يد القديس أنسلم [2]، الذي حاول شق طريق وسط بين الجدليين الذين اعتمدوا على العقل وحده ، و أنكروا ما لا يمكن إثباته عن طريق العقل ، فأنكروا الأفخارستيا ،كما أنكروا اليوم الآخر ، و في مقابل ذلك اللاهوتيين الذين هاجموا حتى مبادئ العقل التي قال بها أرسطو ، " فقام القديس أنسلم ، و اختط لنفسه طريقا وسطا بين الديالكتيين و بين رجال اللاهوت النقليين ، و قال إن الديالكتيين مخطئون لأنه لابد من البدء أولا بالإيمان ، و ليس العقل بأسبق على الإيمان ، و لا يمكن للعقل أن يؤدي وحده إلى الإيمان هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى قال إن رجال اللاهوت يرتكبون إهمالا شنيعا حين ينصرفون عن تعقل مضمون الإيمان ، و الواقع أنه لا بد من الإيمان ، لكي يتعقل مضمون هذا الإيمان "[3] ، و قد حاول أنسلم من خلال ذلك إيجاد توفيقية بين الثقافة الكتابية و بين الأدلة العقلية ، و يتبين لنا ذلك من استعماله للدليل الأنطولوجي على وجود الله الذي يبدأه بمقطع من المزمور 13، الفقرة الأولى :"يقول الجاهل في قلبه ليس إله"، و لكن الجاهل عند القديس أنسلم لا يعلم بأن مدلول كلمة الله موجود في ذهن الجاهل ، لأنه الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكبر منه ، و لكن أنسلم لم يدرك بأن دليله هذا سينتقد من اللاهوتيين ، و على رأسهم توما الإكويني ،كما أن هذا الدليل سيكون حجة للقائليين بالعكس ، و يكون أساسا لفلسفة الشك الديكارتي الحديثة .

الفرع الرابع : تأثير الرشدية في العالم المسيحي : بدأ تأثير الرشدية في العالم المسيحي منذ القرن الثاني عشر الميلادي ، فقد ترجم ميشال سكوت مؤلفات أبي الوليد ابن رشد إلى اللاتينية سنة 1230 تقريبا ، " فميشيل سكوت ، بما كان له من شأن في بلاط فريديريك الذي

---

[1] – عبد الرحمان بدوي ، **فلسفة العصور الوسطى** (الطبعة الثالثة ؛ بيروت : دار القلم ، 1979) ، ص :47.

[2] – القديس أنسلم : (1033 – 1109) اعتمد القديس أنسلم على منهج التوفيق بين العقل و بين العقائد المسيحية و استعمل في ذلك المنطق الأرسطي و الجدل الأفلاطوني ، و حاول أن يصل إلى صورة متكاملة بين العقل و بين الإيمان المسيحي ، و لكن هذه المحاولة التوفيقية من أنسلم لاقت معارضة من بعض اللاهوتيين الذين رأوا فيها خطرا على الإيمان المسيحي ، للمزيد أنظر : إميل برييه ، مرجع سابق ، ج : 3 ، ص : 48 و ما بعدها .

[3] – **المرجع نفسه** ، ص : 67.

يمثل الروح العربي فيه تمثيلا بالغ الإبداع ، و بما افترضت له الأسطورة من مصاحبات شيطانية، فتح بالحقيقة تلك السلسلة من الرجال المعوجي الرأي ، الذين كتموا إلحادهم ، منذ القرن الثالث عشر حتى فانيني ، تحت اسم ابن رشد " [1] ،فمذهب الرشدية الذي انتشر في أوربا في هذه المرحلة مثل روحا تحررية ضد الكنيسة ، فالرشدية اللاتينية لم تكتف بعقلانية ابن رشد التوفيقية بين الدين و الفلسفة بل زادت عليها حتى عدت زندقة و إلحادا و تحررا فكريا من سلطة الكنيسة.

وهكذا نجد أن فلسفة ابن رشد القائمة على التوفيق بين الحكمة والدين و نفي التناقض بينهما، كما يتبين ذلك من كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال[2] ، الذي حاول فيه إثبات عدم التناقض بين الفلسفة والشريعة ، آخذا فلسفة أرسطو بحذافيرها كما نقلها الفاربي و ابن سينا ، مع ما تحويه هذه الفلسفة مما يخالف العقيدة من القول بقدم العالم وبأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات ، و مع إنكار قيامة الأرواح ، هذه النصوص التي ترجمت من قبل الفلاسفة اليهود إلى العبرية ، ثم ترجمت بعد ذلك إلى اللاتينية ، أثرت في بعض أتباع الديانات السماوية فمن أتباع الديانة اليهودية تبنى موسى بن ميمون بحذر القول بقدم العالم ، ولكن إسحاق البلاغ في القرن الثالث عشر لم يتردد في كتابه "تهذيب العقائد" في أن يتبنى مذهب ثنائية الحقيقة ، فهناك حقائق فلسفية مناقضة للعقيدة ، وهناك حقائق دينية مناقضة للعقل وبالنسبة لفيلسوف متدين فقد ذهب بعيدا في عقلانيته المناقضة لعقيدته.

كما أن ابن رشد حين قرئ في الغرب لم تنتقل صورته كإمام من أئمة المسلمين ، حاول التوفيق بين الفلسفة و بين الدين ، بل صور ابن رشد كملحد مناقض للعقائد الثلاثة ، فهذا جيل الرومي يقول بأن ابن رشد كافر بالعقائد الثلاثة ، فهو في نظره يعتبر المسيحية دينا مستحيلا لما فيها من عشاء رباني ، كما أن اليهودية دين باطل لما فيها من الشكليات، أما الإسلام فهو لا يركز إلا على الملذات فعقيدته هي عقيدة خنازير ، و لا سند لجيل الرومي في نسبته هذه الأقوال إلى ابن رشد إلا ما شاع حول هذه الشخصية من أكاذيب في العالم الغربي ، و لم يكتف الغربيون في هذه

---

[1] -إرنست رينان : **ابن رشد و الرشدية** ، ترجمة : عادل زعيتر (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، 1957) ، ص: 223 .

[2] - أنظر:أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال** ، تحقيق : محمد عمارة (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار المعارف) .

المرحلة بنسبة الأقوال الملحدة إلى ابن رشد بل نسبوا له كتابا مجهول المؤلف يسمى"الثلاثة الكاذبون"[1]، هذا الكتاب الذي كان متداولا في هذه المرحلة متخفيا عن أعين الرقابة ، و الذي تم فيه انتقاد العقائد الثلاثة السماوية ونسبة أنبيائها إلى الكذب، هذا الكتاب الذي منعه فريدريك العاشر رسميا سنة1513 يدل على انتشار الإلحاد بين الغربيين في هذه المرحلة و إن لم يصل إلى درجة الاستعلان .

كما ظهر كتاب آخر في القرن الثالث عشر في جزيرة صقلية بعنوان "حكاية الخراف الثلاثة" ، عمد فيه مؤلفه إلى اعتبار الأديان الثلاثة مجرد ألفاظ رمزية ، تخفي وراءها حقيقة ميتافيزيقية تم تبنيها في بعض المناطق وفي بعض الأوقات ، و قد كانت مثل هذه الأفكار المجهولة المصادر تنسب إلى ابن رشد ،" و يطوف آخرون بابن رشد في جميع درجات الإلحاد ، و ذلك أنه كان نصرانيا في البداءة ، ثم صار يهوديا ، ثم صار مسلما ، ثم كفر بكل دين ، هنالك وضع كتاب "الدجالين الثلاثة"، و جعل كل واحد ابن رشد ترجمان ارتيابه و إلحاده ، و قال أناس إنه لا يؤمن بسر القربان المقدس ، و قال آخرون إنه لا يؤمن بالشيطان ، و قال فريق ثالث إنه لا يؤمن بالنار، و هكذا صار ابن رشد كبش الفداء الذي يحمله كل واحد رأيه الإلحادي[2] " .

و نجد في هذه المرحلة أن مشكلة ثنائية الحقيقة ، و أطروحات الفلسفة الهلينية حول أزلية العالم ظهرت في جامعة باريس في القرن الثالث عشر الميلادي ، " و أبرز الممثلين للرشدية في القرن الثالث عشر في جامعة باريس هم سيجر الباربنتي ، و بوئيس دي داسيا ، و بربي دي نيفيل ، و هؤلاء هم معلمون في كلية اللاهوت ، ما كانوا يعلمون اللاهوت و لكن تعليمهم كان يعدهم لذلك ، و كانت استنتاجات أرسطو ، في نقاط عدة تتناقض مع الإيمان المسيحي ، و كان أولئك الرشديون يعرفون ذلك ، إلا أن محبة أرسطو الشديدة لم تكن إلا لتحملهم على الذهاب إلى النهاية

[1] – Voir : Patrick Marcolini , LE DE TRIBUS IMPOSTORIBUS ET LES ORIGINES ARABES DE L'ATHEISME PHILOSOPHIQUE EUROPEEN (Les Cahiers de l'ATP, Octobre 2003).

[2] – **إرنست رينان ، مرجع سابق ،** ص: 307 .

،و بذات الوقت كانوا يقولون عن أنفسهم بأنهم مسيحيون" [1] ، و يظهر تأثرهم بفلسفة أرسطو في المسائل التي لا تتفق مع الإيمان المسيحي في الأفكار التي تبناها بوعز وسيجر في كتاباتهم .

فبوعز[2] قد حوكم وسجن من أجل آرائه سنة 1283 ، وسبب ذلك أن بوعز قد كتب كتابا ضخما يحاول فيه إثبات قدم العالم ،كما أن له عدة شروحات لفلسفة أرسطو ، وقد كان يؤيد في كتاباته بصرامة ضرورة الفصل بين ما هو طبيعي و ما هو فوق الطبيعة ، فليس من حق اللاهوت أن يعطي أي نتائج حول الأمور الطبيعية ،كما أن علماء الطبيعة ليس لهم الحق في التدخل في اللاهوت ، لذا فإن العلم لا يمكن أن يقول بخلق الكون ، بل إن كل ظاهرة ناتجة عن ظاهرة أخرى ، و كل كائن حي متولد من آخر، فليس هناك إنسان أول و لا بداية خارقة، و بذلك فإن بوعز في هذه المرحلة المتقدمة من تاريخ المسيحية ، و مع تكوينه اللاهوتي قد تبنى أفكارا إلحادية لا تتفق مع العقائد المسيحية .

و نجد في هذه المرحلة أن سيجر البربنتي[3] قد " و قف مواقف فلسفية صدمت أكثر من غيرها اللاهوتيين في عصره هي خلود العالم ، و وحدة العقل الفعال ، و قد عرض البارباتني أفكاره في كتبه التالية : "في خلود العالم" ، و "في العقل"، و"كتاب السعادة" "[4] ، و قد كان سيجر يقول بثنائية الحقيقة و اختلاف الحقيقة الطبيعية عن الحقيقة اللاهوتية ، و قد كان الأمر عنده لا يتعلق بمجرد اختلاف بل بالتضاد ، فقد وصل إلى نفي الألوهية ، و قال بأن الحواس لا تصل إلى الحقيقة، و بأنه لا يوجد فاصل بين الماضي و الحاضر ، و مبدأ عدم التناقض في نظره ليس صحيحا ، و قد

---

[1] – جونو بوجوان : **تاريخ الفلسفة و العلم في أوربا الوسيطة** ، ترجمة : علي زيعور و علي مقلد (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر ، 1993) ، ص : 130.

[2] – بوعز الداسي : ولد في النصف الأول من القرن الثالث عشر و توفي سنة 1284 ، فيلسوف من القرون الوسطى كان موافقا لسيجر البربنتي في آرائه ، و قد تبنى بوعز فلسفة ابن رشد العقلية ، وقال بقدم العالم و باستحالة بعث الأشياء ،رأى بأن الحقيقة ثنائية فالحقائق العقائدية قد تكون صادقة و الحقائق العقلية و إن خالفت العقائد قد تكون صحيحة بدورها و قد جلبت هذه الآراء على بوعز سخط الكنيسة أنظر :

- Encyclopædia Universalis , OPCIT.

[3] – سيجر البربنتي: (1240 – 1284) فيلsوف من القرون الوسطى اتبع الرشدية و درس مبادئها في جامعة باريس ، مما عرضه لتضييق الكنيسة ، أنظر : إميل بربيه ، مرجع سابق ، ج : 3 ، ص : 196 .

[4] – **المرجع نفسه** ، ص :131.

كان سيجر متخفيا في إلحاده بغطاء الدراسة العلمية لفلسفة أرسطو ، و استنبط من الفلسفة الأرسطية نتائج مخالفة تماما للإيمان المسيحي ، و حاول سيجر البرهنة على قدم العالم ، و على أنه موجود بذاته وليس ثمة إله أوجده كما أن الحوادث ليست في نظره من الإله ، و ليس ثمة أرواح فردية خالدة ، بل إن للعالم روحا عامة ، و القيامة مستحيلة عند سيجر، و إذا كان اللاهوتيون المسيحيون في وقته يحاولون إثبات عدم التناقض بين الفلسفة واللاهوت ، و الاستفادة من العقلانية الأرسطية ، فقد سار هو عكس التيار ، و حاول أن يثبت بأن العقل لا يمكن أن يقبل المسيحية .

و قد كان سيجر لا يقبل أي حقيقة إلا التي يصل إليها العقل ، لذا فقد كان اللاهوتي توما الإكويني المعاصر له ، يسعى جادا في نقده للرشدية أن يثبت بأن سيجر معاند معارض للإيمان الكنسي ، و وقف توما في وجه هؤلاء الرشديين اللاتينيين الذين يدعون دراسة الآراء العلمية للفلاسفة وهم يتبنونها مع ما فيها من مخالفة للإيمان المسيحي ، هذه الحملة التي أدت إلى استدعاء سيجر للمحاكمة و إدانته و معاقبته ، و لكنها لم تنجح في كبح جماح هذه النزعة الإلحادية[1].

لقد كان تدريس الفلسفة الأرسطية مع اللاهوت في محاولة دعم الإيمان الكنسي خطير على الكنيسة ، فالفلسفة الأرسطية مع شروحات ابن رشد و الإسكندر الأفروديسي ، كانت تتضمن فكرتين مناقضتين للكنيسة ، هما استحالة الخلق وقدم العالم والقول بفناء الروح ، لذا تم منع تدريس آراء أرسطو الكونية و الميتافيزيقية في كليات باريس سنة 1210 ، ثم منع بابا الفاتيكان تدريس الأرسطية سنة 1228 بعد أن ظهرت النتائج الخطيرة للأرسطية على الإيمان المسيحي ، و إلى جانب العقلانية الأرسطية فقد كانت حلولية الأفلاطونية المحدثة حاضرة في القرن الثالث عشر عند بعض الفلاسفة ، هذه النظرية التي تؤدي إلى القول بالحلول ، و التي سجل التاريخ المسيحي حرمان الكنيسة لبعض القائلين بها وتنكيلها بهم[2].

---

[1] -Voir :Edouard-Henri Weber , **Siger De Brabant**, Encyliclopaedia universalis.

[2] -Voir : E. GILSON, **History of Christian Philosophy in the Middle Ages** (first éd.; New York : Random House, 1955) .

الفرع الخامس: النزعة العقلانية في مدرسة شارتر : و قد كانت مدرسة شارتر[1] الشهيرة مولعة بكل العلوم القديمة و اشتد النهم العلمي عند أتباعها ، و كان مفكروها من المؤمنين المسيحيين المتبنيين للأفلاطونية ، و التي حاولوا استعمالها في دعم الإيمان المسيحي ، كما لجأ لاهوتيو هذه المدرسة إلى الحسابات العددية الفيثاغورية في البرهنة على العقائد المسيحية و على رأسها التثليث ، و هذا ما أدى إلى زيادة تعميق دور العقل في دراسة العقائد ، هذا الأمر الذي ستكون له نتائجه الخطيرة اللاحقة على المسيحية ، فالكون عندهم من صنع الإله ، والعلم يساعد على تفهم قدرة الله وتجلياتها في إبداع هذا الكون ، فلا يمكن عند هؤلاء اللاهوتيين من أتباع مدرسة شارتر أن يكون ثمة تعارض بين مصدري المعرفة العقل والوحي ، كما لا يمكن أن نؤمن بما لا نفهمه ، أو ندعوا غيرنا للإيمان دون أن نقنعهم بذلك[2] .

لكن الكنيسة كانت تنظر بحذر إلى هذه العبارات المغلفة التي تحوي سوء النوايا في طياتها، فهذا القديس برنار حارس الإيمان المسيحي في باريس ينظر بحذر إلى هؤلاء الذين يريدون تفسير خلق الإنسان ليس انطلاقا من الألوهية و إنما من الطبيعة ، فهؤلاء المفكرون الذين يظنون بأن العقل الإنساني يمكن أن يدرك الله في كل عظمته هم أناس مغرورون ، و يرى القديس برنار أن العقل الإنساني إذا فتح له المجال للخوض في العقائد فلن يقف عند حد ، حتى يوصل الإنسان إلى نبذ الإيمان ، فهؤلاء المفكرون الشارتريون لا يترددون في وضع الدين بين قوسين ليفتحوا المجال أمام الحرية العلمية [3].

---

[1] – مدرسة شارتر أو مدرسة كاتدرائية شارتر أو المدرسة الشارترية اشتهرت بهذا الإسم منذ القرن الحادي عشر الميلادي ، نسبة إلى مؤسسها فيلبر الشارتري ، و قد ضمت مجموعة من اللاهوتيين و الفلاسفة ، و حاولت التوفيق بين الفلسفة الأفلاطونية و بين المسيحية معتمدة بصفة خاصة على الجدل الأفلاطوني ، من أبرز روادها برنار الشرتري ، و غيوم الكونشي زادت شهرة هذه المدرسة في القرن الثاني عشر الميلادي و تعرضت أفكارها إلى نقد من بعض اللاهوتيين الماصرين لها مثل برنار أسقف باريس ،للمزيد أنظر :

- Encyclopædia Universalis, OPCIT.

[2] –أنظر : جونو بوجوان ، **مرجع سابق** ، ص : 80 .

[3] – أنظر :إرنست رينان ،ابن رشد و الرشدية ، مرجع سابق .

و هذه هي حال غيوم الكونشي [1] ، فهذا الأخير يعتقد بأن الله هو الذي خلق الطبيعة والقوانين التي تحكمها ، و الميكانيكية التي تسير عليها الطبيعة هي من ضمن إرادته ، و دور العقل الإنساني هو أن يفسر طريقة سير العالم ، دون أن يقف أمام ما يظهر من مناقضة للعلوم الكتابية ، التي يمكن أن تخضع للتأويل ، و لا مكان للمعجزات عند هذا المفكر، لأنها تؤدي في نظره إلى أن ينقض الله القوانين التي خلقها هو، فليس من المهم عنده الوقوف عند القدرة التي خلق الله بها الكون ، بل المهم هو السعي للتفسير العقلي لهذه الظواهر ، و الابتعاد عن التفسير بالمعجزات التي هي عنده قرينة للخرافات ، " و في حملته ضد المحرضين على مذهب الجهل يفضح غيوم بعض المطارنة :"إن العدد الأكبر من أساقفتنا ينقبون العالم ليجدوا خياطين ، أو طهاة قادرين على صنع مآكل متبلة ممتازة ، أما أولئك الذين ينذرون أنفسهم للحكمة فهم يهربون منهم كما يهربون من المجذومين " [2]، كما وقف غيوم دي كونش في وجه كل النظريات الفيزيائية التي كانت سائدة في عصره ، و عاد إلى تبني النظرية الذرية التي كانت تنسب للإلحاد ، و التي مفادها أن الكون مكون من ذرات صغيرة تتشكل فيما بينها لتعطي الأشكال الظاهرة ، و أي معجزة وردت في الكتاب المقدس مخالفة للفيزياء يجب أن تخضع للتأويل ، فإذا كان الله هو خالق العالم فالعالم يمكن أن يخضع للتفسيرات العقلية ، و قد تصدى القديس برنار لهذا المفكر، و حاول أن يبين له بأن العلم المستقل هو علم يؤدي عاجلا أو آجلا إلى إنكار إله الكتاب المقدس .

كما أن المنطق الجدلي الأفلاطوني قد انتشر في القرن الثالث عشر عند الشارتريين حتى في الكتابات اللاهوتية بدرجة أقلقت الكنيسة ، فاستعمل في إثبات العقائد كخلود الروح، و قيامة الأجساد ، مما جعل أحد القساوسة يصرخ في وجه هذا الاتجاه ويقول بأن الله لا يخضع حتى لمبدأ عدم التناقض المنطقي ، كما أن المنطق الجدلي استعمل للبرهنة على عدم وجود الأنواع، وبأنه لا

---

[1] – غيوم الكنشي : (1080-1154) فيلسوف و لغوي فرنسي من أصول نرمندية أحد رواد مدرسة شارتر، كان على اطلاع على الفلسفة الإغريقية و على علوم المسلمين ، تأخذ الطبيعة مكانة خاصة في لاهوت غيوم حتى أنه يعتبرها واسطة لتحقق الإرادة الإلهية و دعا إلى دراسة الأسباب و المسببات الطبيعية و اعتبر ذلك غير مناف للإيمان، جرت عليه آراؤه الفردية المتحررة تضييق الكنيسة ، مما أدى به إلى التراجع عن بعضها ، للمزيد أنظر :

-Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[2] – إرنست رينان ، مرجع سابق ، ص :86 .

وجود إلا للأفراد ، مما يعني القضاء على اللاهوت المسيحي القائم على الأفلاطونية المحدثة ، و إن اجتنب مستعملوا المنطق الجدلي القول بأن الدين والعقل مجالان مختلفان.

الفرع السادس : البرهنة العقلية على العقائد في اللاهوت المسيحي : كل ما سبق يبين لنا الدافع الحقيقي لتعمق اللاهوتيين المدرسيين في استخدام البراهين العقلية لإثبات اللاهوت المسيحي ، فإذا كان اللاهوت المدرسي و اللاهوت الجدلي المسيحي قد سخرا للبرهنة على وجود الله، فهذا يكشف عن عمق أزمة الدين المسيحي في هذه المرحلة ، فالأمر لا يتعلق بمجرد التوسع الأكاديمي في مبحث يقيني لا يمكن أن يتطرق له الشك ،" إذا شئنا ألا نفهم الفلسفة المدرسية على أنها تكديس لا طائل من ورائه للتجريدات المملة ، و جب علينا ألا ننظر إلى القرن الثالث عشر على أنه الميدان الذي يصول فيه الفلاسفة المدرسيون و يجولون غير منازعين ، بل أن ننظر إليه على أنه ميدان اصطرع فيه مدى سبعين عاما المتشككة و الماديون و الأحديون القائلون بوحدة الوجود ، و الجاحدون بالله ، اصطرع فيه هؤلاء مع العلماء اللاهوتيين للاستحواذ على العقل الأوربي " [1] و قد كان اللاهوت المدرسي يسعى بالفلسفة الأرسطية إلى إثبات وجود إله ليس هو إله الكتاب المقدس القائم على التجسيم ، و لا إله التثليث المسيحي فإله الكنيسة لا يمكن الوصول إليه بواسطة الفلسفة الأرسطية ، بل تتوصل إليه الكنيسة بالإشارات التي يعطيها الروح القدس للعارفين[2] .

فمنذ القديم كان دليل الأخلاق يستعمل في البرهنة على وجود الله ، و لكن هذا الدليل لم يعد يكفي المسيحيين في العصر الوسيط بسبب كثرة الملاحدة ، و هذا ما جعل القديس أنسلم[3] يوجد دليلا آخر هو الدليل الوجودي ، وفحواه أن الله هو الموجود الأكبر الذي لا يمكن أن يتصور موجود أكبر منه ، فالله واجب الوجود و الملاحدة القائلون بعدم وجود الذي لا يمكن أن يتصور أن

---

[1] - ول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، ج : 17 ، ص : 104 .

[2] - أنظر: ماهر عبد القادر محمد و حربي عباس عطيتو ، **دراسات في فلسفة العصور الوسطى** (مصر: دار المعرفة الجامعية ،2000) .

[3] - أنسلم الكانتربري (1033 - 1109) ، لاهوتي من أبرز كتاب الفلسفة الوسيطة و يعد مؤسسا للفلسفة المدرسية التي مزجت بين الفلسفة و بين اللاهوت ، اشتهر بالدليل الوجودي في إثبات الألوهية ، حاول التوفيق بين المسيحية و بين العقل ، و امتد تأثير أفكاره إلى من بعده مثل توما الإكويني ، كما أن الإصلاحي كلفن أخذ بعضا من مذهبه من أفكار أنسلم للمزيد أنظر :

- Encyclopaedia Universalis.

ثمة أكبر منه هم متناقضون ، و قد رد عليه لاهوتي معاصر له هو غونيلون بأن إله نسلم هو إله غامض لا يمكن للعقل أن يصل إلى صفاته ، فأجابه أنسلم بأن الصفات الإلهية تعلم بالإيمان[1] .

و في القرن الثالث عشر تحول اللاهوت المسيحي على يد القديس توما الإكويني[2] إلى الأرسطية مباشرة في البرهنة على وجود الله في محاولة منه لعقلنة المسيحية في مواجهة تيارات الشك و الإلحاد ،[3] فقد نفى الإكويني أن تكون معرفة الله ضرورة فطرية [4]كما كان يقول يوحنا الدمشقي ، كما رفض الدليل الوجودي الذي قال به أنسلم ، فقد كانت هذه الأدلة مبنية على الإيمان القلبي ، و الإكويني أراد في لاهوته أن يقيم الإيمان على العقل ، و بذلك أدخل القديس توما الإكويني مباحث الفلسفة المشائية الإسلامية إلى اللاهوت المسيحي ، فانقسم الفكر المسيحي بين مؤيد للرشدية و إن انتقدها في ما لا يتفق مع المسيحية ، و هم الإكويني[5] و اللاهوتيين الدومينكان ، و بين مؤيد للسيناوية و هم الفرنسيسكان ، الذين اعتمدوا على الإيمان القلبي في لاهوتهم ، و اعتمدوا على التجربة النفسية أكثر من الأدلة العقلية ، و في حين قبل الدومنيكان بالدليل النفسي رفض الإكويني الحجج التي كان يقول بها اللاهوتيون الذين سبقوه ، ففي مجموعته اللاهوتية بين القديس توما أن ثمة خمسة طرق للوصول إلى الله ، الأولى هي ضرورة وجود محرك أول لتفسير الحركة

---

[1] – أنظر:عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى** (الطبعة الثانية ؛ القاهرة : مكتبة الأنجلو ، 1969) ، ص: 65-78.

[2] – توما الإكويني (1224 – 1274) : لاهوتي كاثوليكي ، من أهم مؤسسي الفلسفة المدرسية ، اعتمد على العقل في إثبات العقائد المسيحية ، و اعتمد بصفة خاصة على المشائية ، وإن انتقد منها ما لا يتفق مع المسيحية ، و استمد أدلته على إثبات الألوهية من الفلسفة الأرسطية ، مثل دليل المحرك الأول ، وقد حاول إيجاد صيغة توفيقية بين المسيحية و بين الفلسفة التي اعتبرها خادمة للعقيدة ، و قد كان لفلسفة الإكويني أثر كبير في تاريخ المسيحية ، و مما يؤشر على ذلك نسبة التوماوية إليه و كذلك التوماوية المحدثة التي حاولت مواجهة الإشكالات التي طرحتها الحداثة منذ القرن التاسع عشر .للمزيد أنظر : إميل برييه ، مرجع سابق ، ج : 3 ، ص : 170 و ما بعدها .

[3] – أنظر : ميلاد زكي غالي : **الله في فلسفة القديس توما الإكويني** (الإسكندرية : منشأة المعارف).

[4] – يقول الإكويني : " إذا تمهد ذلك أقول قولنا الله موجود قضية بينة بنفسها في نفسها ، لمكان اتحاد محمولها و موضوعها ، لأن الله هو عين وجوده ...إلا أنها لمكان جهلها في حق الله إنه ما هو ليست بينة بنفسها لنا ، بل نفتقر إلى بيانها بما هو أبين لنا و أقل بيانا طبعه ، أي بالآثار" توما الإكويني ، **الخلاصة اللاهوتية** ، ترجمة : بولس عواد (بيروت : المطبعة الأدبية ، 1881) ، ص : 29 .

[5] – أنظر: محمود قاسم : **نظرية المعرفة عند ابن رشد و تأويلها لدى توما الإكويني** (القاهرة : مكتبة الأنجلو) .

الموجودة في الكون ، و هذا الدليل مأخوذ من أرسطو و محركه الأول الذي لا يتحرك ، و الذي هو سبب تحرك كل شيء في الكون ، و الثانية هي ضرورة وجود سبب أول ، لأنه لا يمكن الوصول إلى ما لانهاية من الأسباب ، و الثالثة هي ضرورة وجود موجود واجب الوجود تستمد منه بقية الموجودات وجودها ، و الرابعة مستمدة من القديس أنسلم وهي ضرورة وجود موجود كامل لا يمكن أن يتصور أكبر منه ، و الخامسة مادام هذا العالم متناه فإن ذلك يدل بالضرورة على وجود موجود متعال خارج عنه ، و قد كانت فلسفة الإكويني اللاهوتية مبنية في الأساس على مبدأ العلية ، و لكن هذه العلية التي بني عليها الفكر اللاهوتي التوماوي ستجد لاحقا من ينكرها كدفيد هيوم ، الذي رأى أن مبدأ عدم التناقض لا يستلزم عدم تصور شيء دون رده إلى علة ، و هذا ما يبين أن فتح هذا الباب على اللاهوت المسيحي لن يغلق بعد ذلك ، و قد بينت الحجج التي أوردها الإكويني بالخصوص في "الخلاصه ضد الأمم" [1]مدى الجدل العقلي الحاد حول العقيدة المسيحية و أصولها الذي كان سائدا في هذه الفترة ، مما استدعى و ضع هذه الخلاصة الجدلية الموجهة للمتخصصين في اللاهوت من المبشرين.

و قد سادت البرهنة العقلية أعمال اللاهوتيين في العصر الوسيط ، و توسعوا في استعمال العقل لإثبات وجود الله و لإثبات العقائد المسيحية ، و لكن هذه المنهجية فتحت المجال واسعا أمام مناقشة العقائد المسيحية بواسطة العقل ، و هذا هو الخطر الذي لم يحسب له اللاهوتيون حسابه ، و استمر الفلاسفة الغربيون في استعمال نفس الأدلة التي سادت في العصر الوسيط ، فبعد توما الإكويني استعمل نفس الأدلة كل من ديكارت و لايبنيتز و مالبرانش ، و لكن هذا الأسلوب في التدليل قد أخضع المسيحية للعقل ، و فتح المجال واسعا لمن أراد استعمال العقل في البرهنة على عكس العقائد المسيحية ، التي لا يمكن أن تقبل خارج إطار التقليد الإيماني العاطفي[2] .

فما وقع للاهوت المسيحي في العصر الوسيط هو أنه أخضع المسيحية للعقل ، وليس العكس وهذه هي منهجية الملاحدة ، و كان ينبغي انتظار مجيء الفيلسوف كانت لينتقد مبادئ العقل الخالص ، وليبدد وهم البرهنة العقلية اللاهوتية المسيحية ، و كان النقد في العصر الوسيط قد

---

[1] -Thomas Aquinas , **Summa Contra Gentiles** , translation :Joseph Rickby (The Catholic Primer , 2005) .

[2] – أنظر : ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، ج : 17 ، الفصل السادس و الثلاثون : مغامرات العقل .

وصل إلى قمته ، ففي القرن الرابع عشر كان دين سكوت رغم تبنيه لأدلة اللاهوت يستبعد أن يتمكن الإنسان من الانطلاق من المحسوسات في البرهنة على وجود الله [1].

كما أن الأدلة التي اعتمدها توما الإكويني لا يمكن أن تنطبق إلا على الماديات المحسوسة، ثم إن توما قد انطلق من مسلمة فيزيائية تقول بوجوب وجود حركة أولى وسبب أول لهذه الحركة ، و لكن غيوم الأوكامي قد نفى الأدلة الخمسة للقديس توما الإكويني ، فغيوم الأوكامي و إن لم يتبن الإلحاد فإنه انتقد و استبعد كل الأدلة العقلية التي استعملها توما الإكويني، كما أن هذا الاتجاه المفرط في عقلنة العقائد المسيحية ولد اتجاه آخر يدعو إلى عدم التعمق في مباحث العقائد في القرن الخامس عشر، فقد كان اللاهوتي نيقولا ينادي بأن على الإنسان أن يكون واعيا بجهله بحقيقة الألوهية ، و أن يقبل جهله كما هو ، دون أن يحاول استعمال العقل في المباحث المتعلقة بالألوهية ، و بدوره فإن هذا الاتجاه السلبي في اللاهوت الرافض لعقلنة العقائد قد تعرض للانتقاد ، و قد اعتبر بسبب ادعائه الجهل بالألوهية قرينا للإلحاد ، لأنه أبعد العقائد عن المعقولية ، هذا الأخذ و الرد في مناهج الاستدلال يبين لنا الاضطراب الفكري و القلق العقائدي الذي كان سائدا في أوربا المسيحية في هذه الفترة [2].

فاللاهوتيون في القرنين الثاني عشر والثالث عشر كانوا متوجهين إلى عقلنة الدين و إخضاعه لأحكام العقل التي ارتبطت بالفلسفة الأرسطية ، و سار على خلاف ذلك لاهوتيو القرنين الرابع عشر و الخامس عشر، فقد توجه اللاهوتيون في هذه المرحلة إلى التشكيك في قدرة العقل في المباحث اللاهوتية في هذه المرحلة ، و هؤلاء اللاهوتيون المتنازعون حول قدرة العقل و حدوده لم يكونوا يدركون بأنهم قد فتحوا الباب على مصراعيه للإلحاد، فالفريق الأول وقع في تأليه العقل دون أن يشعر ، أما الفريق الثاني فقد وقع في نفي صفة العقلانية عن الدين ، و النتيجة التي يمكن أن تصدر عن موقفي الفريقين هي في صالح الملاحدة و الشكاك.

و الباحث في المرحلة المسيحية الوسيطة يجد أن الأزمة الفكرية و العقائدية في العالم المسيحي لم تقتصر على الطبقة المثقفة ، فقد كانت الأوساط الشعبية تعج بالاختلافات في العقائد ، و بالخرافات و الشعوذة ، و برفض عقائد أساسية في الديانة المسيحية ، و بالتأويلات المختلفة

---

[1] – أنظر:عبد الرحمان بدوي،**فلسفة العصور الوسطى** ،ص : 173_180.

[2] – أنظر :المرجع نفسه ، ص : 182– 190 .

للكتاب المقدس، و بالبعد عن الطقوس المسيحية ، مما يؤشر على شدة الارتياب والشك الذي كان سائدا في هذه الأوساط .

الفرع السابع : التحلل من الالتزامات الدينية داخل الكنيسة : كما أن أخلاق رجال الإكليروس في هذه الفترة كانت منحطة و لا تتفق مع الالتزام الديني ، و كانت عملية انتقائهم لا تخضع لمعايير صارمة ، بل لما يتلقاه الممتحن من الهدايا ، و كانت هذه السلوكيات المنحرفة لا تخفى على عامة الشعب ، كما أن الإكليروس كانوا متصفين بالجهل و ضعف التكوين اللاهوتي و العلمي ، هذا الضعف الذي كان يظهر بمجرد مناقشتهم لمخالفيهم في العقيدة ، و ينقل المؤرخون بأن رجال الإكليروس كانوا لا يجيدون حتى اللغة اللاتينية ، بل كان منهم أميون لا يفرقون بين اللام و الباء ، و قد كانوا لا يجيدون قراءة الكتاب المقدس، بل كانوا يتعثرون في قراءته ، كما أن حياتهم الخاصة كانت مشتهرة لدى الشعب بما يميزها من انحراف أخلاقي [1].

و لم يقدر الكثير من رجال الكنيسة على حياة الرهبنة ، مما جعل الكثيرين منهم يتركونها ، و من هؤلاء من انخرط في الجيوش ومنهم من التحق بالخمارات و حياة المجون ، عدا ما اشتهر عنهم في حياتهم اليومية من انحراف و فساد ، كما أن عامة الشعب لم تكن مهتمة لتعاليم المسيحية و عباداتها ، فصلاة الأحد كانت تعرف غيابا حادا ، مما أقلق الكنيسة وجعلها تتجه إلى أسلوب المساءلة و الإكراه ، و مع حلول القرن الخامس عشر الميلادي كان الناس قد ابتعدوا أكثر عن الكنيسة ، بل إن التاريخ يسجل وجودا جماعات من المرتزقة في حرب المئة سنة كان شغلهم الشاغل إحراق الكنائس و الأبرشيات ، و قتل و اغتصاب من وجد فيها ، و هؤلاء المرتزقة الذين ظهروا في هذه المرحلة إذا أطلق عليهم وصف الإلحاد فلن يكون ذلك مبالغة ، إذ أنهم لا يذكرون المسيحية و العقائد الدينية في أدبياتهم إلا على سبيل الاستهزاء مع تمجيدهم لما هم عليه من صعلكة و إفساد [2].

و كما هي حال المسيحية في تلونها حسب الوقت و الواقع فإن مسيحية القرون الوسطى مرت بعدة مراحل ، فالمرحلة الأولى هي مرحلة القرن الثاني عشر الذي قامت فيه الكنيسة بمحاولة

---

[1] – أنظر : المرجع نفسه .

[2] – أنظر :المرجع نفسه ،ص: 323 و ما بعدها .

الانفتاح على العقلانية بتأثير من العالم الإسلامي ، ثم توجهت المسيحية في القرن الثالث عشر بتأثير من تيار الرشدية اللاتينية إلى القول بثنائية الحقيقة بين العقل و الدين ، و لكن هذا الانفتاح على العقلانية تحول إلى شك في المسيحية التي لم تستطع أن تتحمل العلم المناقض لعقائدها في القرنين الرابع عشر و الخامس عشر ، كما أن تيارات الشك لم تنقطع منذ القرن الثاني عشر في الإمبراطورية البيزنطية ، هذا الشك الذي يتلبس بشيء من الاعتقاد يصعب معه عده إلحادا صريحا ، و لكن كلما توجهنا أكثر إلى الطبقة المثقفة التي تأثرت بالرشدية و بالأرسطية كلما ظهر الإلحاد أكثر ، هذه الطبقة التي لم تتردد في وضع الإيمان المسيحي بين قوسين عند دراستها للظواهر الطبيعية ، كما أن المسيحية على المستويات الشعبية و على مستوى الالتزام الفردي كانت تلاقي عدم اهتمام كبير، وكانت الطبقات الدنيا للمجتمع تعيش بلا وازع خلقي ، هذه الظاهرة التي يمكن وصفها بالإلحاد العملي، مما يعني أن القرون الوسطى قد شهدت بدايات تدحرج كرة الإلحاد في الحضارة الأوربية و أن السيطرة الظاهرية للكنيسة و للمسيحية على واقع الحضارة الغربية في هذه المرحلة ليس دليلا على أن هدا العصر كان عصر إيمان مسيحي في الغرب .

المطلب الثالث : الصراع بين الدين و الإلحاد في الحضارة الإسلامية .

1 الفرع الأول : جدلية العقل و النقل عند المعتزلة .

أول من أثار إشكالية حدود العقل في فهمه للنصوص الدينية من المسلمين هم فرقة المعتزلة[1] ، و هم أول من تعمق من المسلمين في مسائل الذات الإلهية ، و علاقة الصفات بالذات ، و كان دافعهم إلى ذلك هو الانتصار للتنزيه المطلق ، و ذلك في مواجهة الثنوية القائلين بإلهين فقد احتج الثنوية بعلاقة الذات بالصفات عند المسلمين ، فلجأ المعتزلة إلى تأويل الأخبار الإضافية الموهمة للتشبيه ،كما خاضوا في مسألة الصفات هل هي عين الذات أم هي خارجة عنها ، و كان

---

[1] – المعتزلة : فرقة كلامية مسلمة ظهرت في بدايات القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة ، و قد ظهرت في أواخر العصر الأموي و ازدهرت في العصر العباسي ، ينسب تأسيسها إلى واصل بن عطاء الغزال و إلى عمرو بن عبيد ، تبنت المعتزلة الأصول الخمسة التي شكلت منظومة فكرية ميزتهم عن غيرهم من الفرق هذه الأصول هي العدل و التوحيد و المنزلة بين المنزلتين و الوعد و الوعيد و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، من أهم طوائفهم الواصلية و النظامية و البشرية ، للمزيد أنظر : محمود محمد مزروعة ، **تاريخ الفرق الإسلامية** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار المنار ، 1991) ، ص: 105 و ما بعدها .

من دوافعهم لذلك مجادلة النصارى في احتجاجهم على التثليث بعلاقة الصفات بالذات في الإسلام، فالنصرانية التي بعدت عن التنزيه ، و أوغلت في التجسيم لتصل إلى درجة القول بالتجسد و الحلول ، مخالفة بذلك أصل التوحيد الذي يقتضي تنزيه الذات الإلهية عن مشابهة الحوادث بأي وجه ، و هذا ما أوجد مسألة حدوث الكلام الإلهي للرد على قدم الكلمة عند النصارى ، و سدا لهذا الباب رأى المعتزلة القول بحدوث كل كلام إلهي بما فيه القرآن ، و كان هذا منطلقا لمسألة خلق القرآن ، " فالقول بخلق القرآن ينبع أساسا من الأصل الأول من أصول المعتزلة الخمسة ، و هو التوحيد ، بما يتضمنه من التأكيد على التفرد الكامل للذات العلية بالقدم ، و لما كان المعتزلة يدافعون عن وحدانية الله ، فقد وجدوا في القول بأن القرآن غير مخلوق ما يتعارض مع وحدانية الله تعالى ، لأن الشيء إذا كان غير مخلوق أصبح قديما أزليا ، و القدم و الأزلية من صفات الله وحده ، و قد خشي المعتزلة أن يقلد المسلمون حين يعتقدون بقدم كلام الله المسيحيين ، إذ يعتقدون بقدم كلمة الله أقنوم الإبن و من ثم ألوهية المسيح ، و توهموا أن القول بقدم القرآن يترتب عليه أن يحل القرآن في نفوس المسلمين ، مكانة المسيح من النصارى إذ كلاهم القرآن و المسيح كلمة الله "[1] ، فالمسائل الكلامية التي أثارها المعتزلة تصب في سياقات جدلية دفاعية ضد المخالفين ، و هي و إن توسعت في استعمال العقل لا يمكن اعتبارها نزعة ثائرة على الدين الإسلامي.

و قد كان المعتزلة على اطلاع على مباحث أصل الكون اليونانية ، مما استدعى منهم الحديث عن العناصر الأولية المكونة للوجود ، بغرض البرهنة على خلق الكون ، فتكلم أبو الهذيل العلاف[2] عن الجوهر الفرد ، هذه الفكرة التي أخذها العلاف من ذرية ديموقريطس و لكنه أعطاها صبغة تبعد عن المفهوم المادي لديموقريطس ، فالجوهر الفرد لا يأخذ صفات الجسم ، و لا يجوز له إلا أن يتحرك و يسكن و أن يلتقي بستة أمثاله ، و ديموقريطس يقول بديمومة الحركة في الأجسام بينما هي نسبية عند العلاف ، و قد نفى العلاف أزلية الجوهر الفرد التي ذهب إليها ديموقريطس ، لأن غرضه من هذه النظرية كان إثبات التفرد بالقدم للذات الإلهية ، فالجزء الذي له نهاية لابد أن

---

[1] – أحمد شوقي إبراهيم العمرجي ، **المعتزلة في بغداد و أثرهم في الحياة السياسية و الفكرية** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مكتبة مدبولي ، 2000) ، ص :58-59 .

[2] – أبو الهذيل العلاف : (135 – 235 هـ) من أبرز علماء المعتزلة ، له دور رئيسي في تاريخ الفرقة و في الدفاع عن أصولها و في مناظرة المخالفين ، تتلمذ عليه إبراهيم بن سيار النظام ، أنظر : أحمد بن يحيى بن المرتضى ، **طبقات المعتزلة** ، تحقيق : سوسنة ديفلد فيلز (المعهد الألماني للأبحاث ، 2009) .

يكون مخلوقا ، و لكن نظرية العلاف في الجوهر الفرد لاقت معارضة من تلاميذه ، و على رأسهم إبراهيم بن سيار النظام [1]، الذي قال بالخلق المستمر و هذه الفكرة تعد محاولة لأسلمة نظرية هرقليطس الذي قال بتجدد الأشياء باستمرار و أنها لا تبقى على حالة واحدة ، و لكن هذا التجدد عند النظام هو بفعل الله الذي أودع القوانين في الطبيعة التي تتغير على أساسها الأشياء ، هذه النظرية التي لم ترق للأشاعرة الذين نفوا تأثير القوانين و أرجعوا التأثير كله لله[2].

كما أن الحدود الفاصلة بين الحرية الإنسانية و الإرادة الإلهية كانت واضحة عند المعتزلة ، الذين جاء موقفهم حاسما بإثبات الإرادة الكاملة للإنسان و التوسع في هذا الإثبات ليصل إلى كل مناحي الحياة الإنسانية ، في مقابل موقف المجبرة الذين ألغوا دور الإنسان وجعلوه كأوراق الشجر في مهب الريح ، و لم تكن الحلول الوسطية لتقنع المعتزلة بما فيها نظرية الكسب الأشعري ، هذا التوسع و المبالغة في إثبات الإرادة و الحرية الإنسانية الذي وصل إلى حد وصف الإنسان بخالق أفعاله ،لم يكن تمردا فكريا على الإرادة الإلهية و لكنه كان نابعا من الرغبة في التنزيه و إثبات أصل العدل المعتزلي [3].

و زاد انتشار المذهب مع تدخل السياسة التي سعت في إمارة العباسيين إلى تبني فكر الاعتزال و فرضه بالقوة ، و قد نبع هذا التبني من دوافع سياسية ترجع إلى الصراع مع الأسس الفكرية للأمويين ، التي قامت على الجبر و على الرضوخ للأمر الواقع و التسليم للقدر و ذلك للوقوف في وجه دعوات الإصلاح ، و يبرز اسم المأمون كأول ساع إلى فرض الفكر الاعتزالي بالقوة، و تبعه على هذا النهج المعتصم و الواثق ، و قد وصل الأمر بالمأمون إلى إنشاء ديوان سمي

---

[1] – إبراهيم بن سيار بن هاني النظام : (185 – 221) من أبرز علماء المعتزلة تتلمذ على أبي الهذيل العلاف و خالفه بعد ذلك في مسائل ، و تتلمذ له الجاحظ وكان شديد التأثر به ، اشتهر بمكانته العلمية و بقدرته على المناظرة، و له مساهمات في الأدب و في الرقائق ، أنظر : المرجع نفسه .

[2] –أنظر كتاب : رشيد البندر ، **مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة دراسة في نشأته و مبادئه و نظرياته في الوجود** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار النبوغ ، 1994) ، و انظر كذلك كتاب اليساري العربي حسين مروة الذي حاول تطبيق المنهج الجدلي التاريخي المادي على الفكر المعتزلي ، في الجزء الثاني من كتابه : **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** (بيروت : دار الفارابي ، 1979) .

[3] –أنظر تفصيل نظرية المعتزلة في الإرادة الإنسانية و تطبيقاتها العملية كتاب ، محمد عمارة ، **المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية** (الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار الشروق ، 1988) .

ديوان المحنة ، تم فيه امتحان عقائد الفقهاء و المحدثين ، و فرض عليهم القول بخلق القرآن ، هذه المقالة التي اعتبرها المأمون ضرورية لكمال التوحيد و التنزيه ، و تظهر قسوة المأمون في التعامل مع الفقهاء و المحدثين من خلال مراسلاته لعماله[1]، و لكن تبني منهج الشدة في فرض الآراء ولد تيارا مضادا جاء كردة فعل ضد التوسع في استعمال العقل ، اعتمد على الظاهرية في فهم النصوص ، اصطلح عليه فيما بعد بالكرامية و الحشوية ، كما تبعه جماعة من الحنابلة .

2- الفرع الثاني : الفلاسفة المشاؤون.

لقد كانت حركة الترجمة التي بدأت في أواخر القرن الأول الهجري ، و نشطت أكثر في القرن الثاني الهجري في بلاط الخلفاء العباسيين ، كانت عاملا مباشرا في دخول الأفكار الشرقية و الغربية على الإسلام ، و هذا ما ولد ذلك التزاوج الفكري الذي ظهر عند الفلاسفة المشائين [2]بين الفلسفة اليونانية و الثقافة الإسلامية ، فقد سعى الفلاسفة المشاؤون في الحضارة الإسلامية إلى إيجاد توافق و تزاوج بين فلسفة أرسطو و المشائين من بعده ، و بين الثقافة الإسلامية ، " أما أفلاطون فلم تنقل حواراته الكثيرة ، بل اتجهت العناية إلى نقل كتبه السياسية ، فنقلت الجمهورية ، و

---

[1] -جاء في تاريخ الطبري في أحداث سنة 218 في مراسلة المأمون لرئيس شرطته قوله: "..فاجمع من بحضرتك من القضاة و اقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك فابدأ بامتحانهم فيما يقولون ، و تكشيفهم عما يعتقدون في خلق القرآن و إحداثه ، و أعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ، و لا واثق فيما قلده الله ، و استحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه، و خلوص توحيده و يقينه ... " محمد بن جرير الطبري ، **تاريخ الأمم و الملوك** ،تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت : مؤسسة المعارف للطباعة و النشر ، 1990) .

[2] - يطلق مصطلح المشائية على الفلسفة التي تأثر أصحابها بآراء أرسطو ، الذي كان يدرس ماشيا على رواية ، وقد انتقلت المشائية من المرحلة السريانية إلى الحضاارة العربية ، فظهر فلاسفة عرب مشاؤون ، تأثروا بآراء أرسطو و زاوجوها بآراء أفلاطون و أفلوطين ، و أول من تأثر بالأرسطية من فلاسفة العرب الكندي ثم الفأرابي ثم ابن سينا و بعد أن هاجم الغزالي المشائية في كتابه تهافت الفلاسفة ، خف تأثيرها في المشرق ، ثم انتقلت إلى المغرب عند ابن باجة و ابن رشد الذي يعد أهم المشائين في تاريخ الحضارة العربية ، و قد انتقد ابن رشد الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه كالفأرابي و ابن سينا ، و نصر الفلسفة الأرسطية و لم ير تعارضا بين الفلسفة و بين العقيدة و ألف كتاب تهافت التهافت الذي رد به على الغزالي ، ثم انتقلت المشائية إلى الحضارة الغربية فيما اصطلح عليه بالرشدية اللاتينية ، للمزيد أنظر : عبد الرحمان بدوي ، **أرسطو عند العرب** (الطبعة الثانية ؛ الكويت : وكالة المطبوعات ، 1978) .

النواميس ، و في غير السياسة نقل طيماوس و فاذن و سوفسطس ، و أما أرسطو فقد أعرض النقلة عن كتبه السياسية ، مكتفين بما نقلوا من أفلاطون ، و لكنهم أقبلوا أي إقبال على نقل كتبه الأخرى في المنطق ، و في الطبيعيات و الإلهيات و الأخلاق ، بل نقلو له كتاب الربوبة المنحول " [1] .

و كذا اطلع الفلاسفة المشاؤون المسلمون على المحاولات التوفيقية بين الفلسفة و الدين في الأفلاطونية المحدثة ، و كان الكندي [2]الفيلسوف المسلم الأول الذي مزج بين الفلسفة و بين الآراء التي أثارها المعتزلة ، و قد كان مساهما بارزا في حركة الترجمة " و قد استفاد الكندي من التراث المعتزلي ، مما يدل على أنه لم يكن في روح الكندي على الإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خاصة أن روحهم عقلية فلسفية متفقة مع أصول الفلسفة ، و لو تأملنا نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن و اجتهاده في تفسيرها على مقاييس عقلية ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره ، دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي و روحه الخاصة" [3] ، ليشكل الكندي رابطا بين الفلسفة المشائية و بين آراء المعتزلة .

و يعنينا في بحثنا طريقة معالجة الفلاسفة للألوهية و للعقائد ، و مدى اتفاقها مع الدين الإسلامي ، من حيث أساليبهم في التدليل على الوجود ، و من حيث تصورهم للصفات الإلهية ، و كذلك رأيهم في قدم العالم ، الذي يتقاطع مع التصور المادي للكون ، فقد كان تصور الفارابي و ابن سينا للكون أنه قديم ، و لكن ليس على المذهب الحرفي لأرسطو الذي يناقض الدين ، بل مزجوا تصور أرسطو لأزلية العالم و قدمه بالأفلاطونية المحدثة و نظرية الفيض[4]، يقول ابن سينا في هذا السياق : " فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير و الجود ، هو كون

---

[1] -يوحنا قمير ، **أصول الفلسفة العربية** (الطبعة السادسة ؛ بيروت : دار المشرق ، 1991) ، ص :130 .

[2] - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي : (185 هـ – 256 هـ) شخصية علمية مرموقة اشتغل بمختلف العلوم من فلك و طب و رياضيات و بصريات ، أوكل إليه المأمون ترجمة الفلسفة اليونانية فتأثر بها و حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية و بين الثقافة الإسلامية يعتبر أول الفلاسفة المشائين المسلمين ، أنظر : أحمد فؤاد الأهواني ، **الكندي فيلسوف العرب** (القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للطباعة و النشر) .

[3] -هناء عبده سليمان أحمد ، **أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ، 2005) ، ص : 5 .

[4] - جميل صليبا ، **تاريخ الفلسفة العربية** (الطبعة الثالثة ؛ بيروت : الشركة العالمية للكتاب ، 1995) ، ص : 229.

المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوي الإنصاف ضعفه ، و أما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ، واجب الوجود بغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره ،كما نبهت عليه" [1] .

و لم يبتعد الفلاسفة المسلمون في تدليلهم على الألوهية عن مناهج المتكلمين المعتمدة على الدليل الأنطولوجي الوجودي المعتمد على الكون و على دليل الغائية ، و هو الدليل الذي اعتمده الكندي ، و لا يبعد ابن رشد عن هذين البرهانين في كتاب مناهج الأدلة و قد سماهما دليل العناية ، و دليل الاختراع ، و اعتبرهما ابن رشد أقرب إلى العامة ، و إلى أسلوب التدليل القرآني من الأدلة التي اعتمدها متكلموا الأشاعرة ، و جعل للخاصة دليل الحركة الذي اعتمده أرسطو في كتاب الطبيعة ، و ردده من قبل ابن رشد ابن سينا ، و مفاد دليل الحركة أن الأفلاك العليا في حركة مستمرة ، و تنتهي هذه الحركة إلى المحرك الأول الذي يحركها و لا يتحرك و هو الله ، و اعتمد الفارابي و ابن سينا في تدليلهما على وجود الألوهية على التفريق بين الماهية و الوجود ، فالوجود ليس جزءا من الماهية لأنه يمكن أن تتصور الماهية دون معرفة الوجود من عدمه ، إلا الذات الإلهية التي لا ينفصل فيها الوجود عن الماهية ،كما أن الكندي و الفارابي و ابن سينا في تصويرهم للذات الإلهية التزموا بمبدأ التوحيد المطلق الذي لا يفرق بين الذات و الصفات الإلهية ، بل يجعل الصفات من الذات ، و هم في ذلك متأثرون بكتاب الميتافيزيقا لأرسطو و بخاصة بمقالة اللام منه ، و كان الكتاب قد ترجم إلى العربية و ترجمت له عدة شروح و نال مكانة كبيرة عند الفلاسفة المسلمين[2]، و الملاحظ على آراء الفلاسفة المسلمين أنها محاولات للتوفيق بين الثقافة اليونانية و الدين الإسلامي، و لم يظهر عند هؤلاء الفلاسفة توجهات إلحادية صريحة مناقضة للدين الإسلامي ، رغم تبنيهم لتصورات لا تتفق مع العقائد الإسلامية كتصورهم لقدم العالم .

و قد أدت آراء هؤلاء الفلاسفة المعتمدة على الفلسفة الأرسطية ، و التي تعتمد على تجريد الألوهية من الصفات ، أدت إلى الموقف الناقد الصارم من أبو حامد الغزالي في كتاب **تهافت**

---

[1] – ابن سينا ، **التنبيهات و الإشارات** (دار المعارف) النمط الخامس ، النمط الثاني عشر.

[2] – أنظر: إبراهيم مدكور ، **في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه** (القاهرة : دار المعارف) ، ص : 80 و ما بعدها .

الفلاسفة[1]، فقد أوصل الغلو في التنزيه الفلاسفة المشائين في الحضارة الإسلامية إلى القول بقدم العالم ، أو بالخلق المستمر ، في محاولة توفيقية بين الفلسفة اليونانية و الأفلاطونية المحدثة و العقيدة الإسلامية ، و قولهم أن الله يعلم الكليات و لا يعلم الجزئيات و هذا ما يتنافى مع صريح القرآن ، و لكن هذا الموقف لم يكن نابعا من دافع الإلحاد و الزندقة ، و إنما كان نابعا من دافع التنزيه ،كما تدل عليه حياة هؤلاء الفلاسفة .

و قد كانت ردة التيار الأشعري ممثلة في شخص أبي حامد الغزالي عنيفة على تصور الألوهية عند الفلاسفة المشائين ، و بخاصة في مسألة العلم الإلهي الذي لا يحيط عندهم بالجزئيات، و هذا ما يخالف صريح القرآن ، و كذا قولهم بقدم العالم الذي يتنافى مع تفرد الذات الإلهية بالوجود .

و جاءت ردة فعل الفلاسفة على منتقديهم على يد ابن رشد[2] ، الذي دافع عن الفلسفة الأرسطية ، دفاع المدرك المتعمق في خفاياها ، و عاب على الغزالي في تهافت الفلاسفة كشفه لأمور للعامة ينبغي أن تبقى مناقشتها بين الخاصة ، و رد في تهافت التهافت على ما أورده

---

[1] – ختم الغزالي كتابه **تهافت الفلاسفة** بتكفير الفلاسفة بسبب ثلاث مسائل اعتبرها غير متفقة مع الشرع بحال ، و تفسيقهم فيما عداها من المقالات فقال : " إن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتكفيرهم ، و وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ، قلنا : تكفيرهم لابد منه في ثلاث مسائل : –إحداها مسألة قدم العالم ، و قولهم إن الجواهر كلها قديمة ، و الثانية قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة ، من الأشخاص ، و الثالثة إنكارهم بعث الأجساد و حشرها ، فهذه المسائل الثلاثة لا تلائم الإسلام بوجه ، و معتقدها معتقد كذب الأنبياء ، و أنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلا لجماهير الخلق و تفهيما ، و هذا هو الكفر الصراح ، الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين " ،أبو حامد الغزالي ، **تهافت الفلاسفة** ، تحقيق : سليمان دنيا (الطبعة السادسة ؛ القاهرة : دار المعارف) ، ص:307 و ما بعدها .

[2] – أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد : (520 – 595 هـ) فقيه مالكي و قاضي و فيلسوف صحح نظرة الفلاسفة المشائين الذين سبقوه حول فلسفة أرسطو ، اتهم بالزندقة و الإلحاد في أواخر حياته ، و قد حاول التوفيق بين الفلسفة و الدين، و رفض ابن رشد مقولة المتكلمين الذين رفضوا الفلسفة ، و اعتبروها عدوة للشريعة و اعتبرهما أختان ، فيقول في ذلك : " أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة و الأخت الرضيعة ، فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد الأذية ، مع ما يقع بينهما من العداوة و البغضاء و المشاجرة ، و هما المصطحبتان بالبعد المتحابتان بالجوهر و الغريزة ، و قد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها ، و هي الفرق الموجودة فيها" أبو الوليد بن رشد ، **فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال** ، تحقيق : محمد عمارة (الطبعة الثالثة؛القاهرة: دار المعارف) ، ص:67 .

الغزالي من انتقادات للفلاسفة[1] ،كما عاب ابن رشد في مناهج الأدلة على الحشوية و المعتزلة و الأشاعرة طريقة عرضهم للأدلة على العامة[2]، هذه الطريقة التي لبست عليهم أمر دينهم ، و يفرق ابن رشد في عرض العقيدة بين منهجين منهج للعامة ينبغي أن يستعمل الأسلوب المباشر الذي يسميه الأسلوب الخطابي ، أما الأسلوب البرهاني فهو للخاصة[3]،كما لا يتفق ابن رشد مع الفارابي و ابن سينا في تقسيمهم للعلم لإلهي إلى كلي و جزئي ، فالعلم الإلهي محيط بكل شيء ، و هذا التقسيم هو من القياس الملتبس للشاهد على الغائب ،كما أن ابن رشد الذي يثبت الصفات السبع التي قال بها المعتزلة و الأشاعرة ، لا يقبل الخوض في مسألة علاقة الصفات بالذات وهل هي عينها أم خارجة عنها ، و الأخبار التي يوهم ظاهرها التشبيه ينبغي عدم الخوض فيها أصلا لكي لا تلتبس الأمور على العامة ، و هو بذلك حريص على الرجوع إلى النصوص و على تفويض المعاني و عدم

---

[1] – أنظر كتاب : أبو الوليد بن رشد ، **تهافت التهافت** ، تحقيق: سليمان دنيا (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار المعارف، 1964) .

[2] – يقول ابن رشد في رفضه لكل المناهج التي اتبعتها الفرق الإسلامية في تقرير العقيدة : " فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة ، حتى حدثت فرق ضالة و أصناف مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، و أن من خالفه إما مبتدع و إما كافر مستباح الدم و المال ، و هذا كله عدول عن مقصد الشارع– صلى الله عليه و سلم– و سببه ما حصل لهم من الضلال عن معرفة مقصد الشريعة ، و أشهر هذه الطوائف في زماننا أربعة : الطائفة التي تسمى بالأشعرية و هم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، و التي تسمى المعتزلة، و الطائفة التي تسمى بالباطنية، و الطائفة التي تسمى بالحشوية " ، أبو الوليد بن رشد ، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة** ، تحقيق:محمد عابد الجابري (الطبعة الأولى؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1998) ، ص: 100 .

[3] –يقول ابن رشد في بيان مراتب الناس وطرق مخاطبتهم في أصول الشريعة : « فإذا الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا ، و هم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، و ذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق ، و صنف من أهل التأويل الجدلي ، و هؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع و العادة ، و صنف هو من أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون ، بالطبع و الصناعة ، أعني صناعة الحكمة ، و هذ التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها و بخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة ، أفضى ذلك بالمصرح له و المصرح إلى الكفر ، و السبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر ، و إثبات المؤول فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر و لم يثبت المؤول عنده ، أداه ذلك إلى الكفر ، إن كان في أصول الشريعة » ، أبو الوليد بن رشد ، **فصل المقال فيما بن الشريعة و الحكمة من الاتصال** ، مرجع سابق ، ص:58 .

التعمق فيها كما كان السلف بخلاف ما استحدثه المتكلمون فهذا الذي يجب أن تخاطب به العامة ، أما الخاصة فإن لهم أن يتأولوا ما يتنافى مع التنزيه المطلق للألوهية[1].

و اتفق ابن رشد مع المشائين في أن العالم قديم ، و يقرر أن الشرع لم يأت بخلاف صريح لذلك ، و ما جاء فإنه يحتمل التأويل فكيف يكون التكفير بما هو محتمل للتأويل ، و الفقهاء يقررون بأن التكفير لا يكون إلا في المعلوم من الدين بالضرورة ، و القول بقدم العالم لا يعني عنده أنه غير مخلوق ، بل قد خلق في الأزل عن طريق الخلق المباشر ، و هنا يخالف نظرية الفيض و الصدور التي قال بها ابن سينا و الفارابي ، فالله هو الخالق و هو المحرك للكون و لولا تدبير الله لفسدت الأكوان[2].

و الملاحظ أن الفلاسفة المشائين في الحضارة الإسلامية ، رغم تصورهم للألوهية الذي يختلف في كثير من تفاصيله عن ما هو مقرر عند أهل السنة ، بسبب تلقيهم من الفلسفة الأرسطية و من الأفلاطونية المحدثة ،لم يكن دافعهم في ذلك إلا مجرد التنزيه ،كما أن قولهم بقدم العالم لم يكن الغرض منه إنكار الخالق ، و إنما التوفيق بين مقررات الفلسفة ، و بين ما جاء به الشرع ، بخلاف مذاهبهم التي انتقلت إلى أوربا في شكل المذهب السيناوي ، أو المذهب الرشدي اللاتيني ، فالحضارة الإسلامية استوعبت كل هذه المفاهيم ، و لم يدر بخلد المشائين المسلمين الثورة على الدين الإسلامي ، أو رفض تعاليمه و ابن رشد خير دليل على ذلك ، و بعد أن انتقلت آراؤهم إلى أوربا تحول المسار تدريجيا إلى صراع مع الكنيسة كان مرحلة أولية حاول الكاثوليك استيعابها في الفلسفة المدرسية التي حاولت التوفيق بين الفلسفة المشائية ، و بين المسيحية و لكن أصحاب هذه المحاولات لم يدركوا أنهم بذلك قد جمعوا بين مكونين لا يمكن الجمع بينهما[3].

– الفرع الثالث : الطوائف الشيعية:

آراء الطوائف الشيعية في المباحث العقائدية المرتبطة بالألوهية متفاوتة على مر الزمان و اختلاف الفرق من اثنا عشرية و زيدية و إسماعيلية ، فقد كانت بدايات آراء أئمة الشيعة تميل إلى عدم التعمق في المباحث الكلامية ، و مع مرور الوقت وتجاوز مرحلة النشأة تأثر الشيعة بآراء المعتزلة،

---

[1] أنظر :كتاب ابن رشد ، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة** ، ص:129 و ما بعدها.

[2] –أنظر: المرجع نفسه ، ص:161 و ما بعدها.

[3] –أنظر تفصيل تأثير فلسفة ابن رشد في أوربا كتاب : إرنست رينان ، **إبن رشد و الرشدية** ، ترجمة: عادل زعيتر (الطبعة الأولى ؛ القاهرة: دار إحياء التراث العربي ، 1957) .

التي سعوا في البداية إلى نقدها ، ثم تبنوها بعد ذلك لعوامل تاريخية و سياسية[1]، و الجدير بالذكر في هذا المقام هو آراء الشيعة الإسماعيلية الذين تلقوا عن ابن سينا و الفارابي تصوراتهما عن الألوهية ، القائمة على الأفلاطونية المحدثة و نظرية الفيض ، فناقضوا بذلك عقيدة الخلق عند المسلمين ، و زادوا عليها آراؤهم الباطنية في أئمتهم ، الذين ربطوا مصادر تلقيهم بالعقول المفارقة ، و قسموهم في ذلك إلى مراتب ، و تجاوزوا ذلك إلى السلوك المنحرف الإباحي ، و إلا الأساليب العنيفة و الاغتيالات ،كما أن تأويلهم الباطني للنصوص الظاهرة التي اعتبروها رموزا و إشارات أدى إلى التحلل من ربقة الدين و ذهاب معالمه من مذاهبهم [2]، مما دعا علماء المسلمين من كل الطوائف إلى

[1] –تأثر الشيعة بالمعتزلة في آرائهم الكلامية لعدة عوامل تاريخية ، منها ظهور نزعة التشيع لدى معتزلة بغداد ، و تتلمذ كثير من علماء الزيدية على المعتزلة ، وانتقال بعض رجال المعتزلة إلى المذهب الزيدي ، و انفتاح المذهب الزيدي على غيره من المذاهب ، و ثناء علماء الزيدية على مذهب المعتزلة ، و احتفاظ الزيدية بكتب المعتزلة بعد ذهاب مذهب المعتزلة ، أنظر تفصيل هذا التأثر في رسالة الماجستير المطبوعة:لعبد اللطيف بن عبد القادر الحفظي، **تأثير المعتزلة في الشيعة أسبابه و مظاهره** (الطبعة الأولى؛ المملكة العربية السعودية : دار الأندلس الخضراء ،2000) .

[2] – " الباطنية لقب عام مشترك تندرج تحته مذاهب و طوائف عديدة ، الصفة المشتركة بينها هي تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن تأويلا يذهب مذاهب شتى ، و قد يصل التباين بينها حد التناقض الخالص ، فهو يعني أن النصوص الدينية المقدسة رموز و إشارات إلى حقائق خفية و أسرار مكتوبة ؛ و أن الطقوس و الشعائر بل و الأحكام العملية هي الأخرى رموز و أسرار، و أن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر و القشور ، و لا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة التي هي من شأن أهل العلم الحق ، علم الباطن ، و قد استقرأ الغزالي تحت هذا الاتجاه ثمانية ألقاب ، هي :1–الباطنية نسبة إلى التأويل الباطن،2–القرامطة نسبة إلى حمدان قرمط أحد دعاتهم في الابتداء،3–الخرمية نسبة إلى حاصل مذهبهم و زبدته و هو تحصيل اللذة فإن خرم لفظ فارسي يدل على الشيء المستلذ، و قد كان لقبا للمزدكية ، و هم أهل الإباحة من المجوس4–،البابكية نسبة إلى بابك الخرمي الذي خرج من بعض الجبل بناحية أذربجان في أيام المعتصم بالله،5–الإسماعيلية نسبة إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق ، سابع الأئمة ابتداء،6–السبعية و لقبوا بذلك لأمرين الأول اعتقادهم بان أدوار الإمامة سبعة ، و الثاني قولهم إن تدابير العالم السفلي منوطة بالكواكب السبعة،7–المحمرة و لقبوا بذلك لأنهم صبغوا ثيابهم بالحمرة أيام بابك و كان ذلك شعارهم،8–التعليمية و لقبوا بذلك لأن مذهبهم يقوم على إبطال الرأي و تصرف العقل،و على دعوة الخلق إلى تلقي العلم من الإمام المعصوم،و على انه لا مدرك للعلوم إلا التعليم من إمام معصوم " عبد الرحمان بدوي ، **مذاهب الإسلاميين** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : 3 197) ، ص:751–752.

الرد عليهم و بيان مفاسدهم و شرورهم ، و لما اشتد انتشار مذهبهم في القرن الخامس الهجري تصدى لهم أبو حامد الغزالي في مؤلفاته ، فخفف تأثيرهم[1].

الفرع الرابع : مذاهب التصوف:

مرت تصورات المتصوفة للألوهية في الحضارة الإسلامية بعدة مراحل ، فكانت المرحلة الأولى تعتمد على الزهد و العبادات ، و التجرد الذي يمكن العبد من التحرر من ربقة الشهوات ، ويفتح له الطريق ليرتقي في المقامات المتفاوتة المراتب ، و ظل الأمر على ذلك خلال القرنين الأولين للهجرة[2]، ثم زاد تعمق الصوفية في دراسة أحوال النفس ، و تنقلها في المقامات في القرن الثالث الهجري في ما يشبه الدراسات النفسية ، فظهرت آراء المحاسبي ، و ذو النون المصري و أبو يزيد البسطامي الذي تحدث عن أعلى المقامات و هو مقام الفناء ، و توسع في هذه النظرية بعد ذلك الجنيد ، و خرج بها الحلاج إلى القول بالاتحاد ليصرح بأنه هو الحق و لتكون فكرته سببا لهلاكه[3]، بعد أن خرج عما هو مقرر عند المسلمين ، ثم زاد تعمق التصوف في القول بالحلول و الاتحاد ، بعد أن اختلط التصوف بالفلسفة عند ابن عربي و ابن سبعين و السهروردي[4] وغيرهم ، مما خرج

---

[1] – نقد أبو حامد الغزالي المنهج الذي اتخذه الباطنية في فهم النصوص و تأويلها إلى معاني بعيدة ادعوا الحذق في وصولهم إإليها،كما انتقدهم في اتباعهم لمنهج الاستدلال بالأرقام على الحقائق و بين أن هذا الأسلوب هو مراوغة بغرض التحلل من الدين دون إثارة المتدينين ، فيقول في كتابه فضائح الباطنية:« و القول الوجيز فيه أنهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن و السنة صرفوهم عن المراد بهما إلى مخاريق زخرفوها و استفادوا بما انتزعوه من نفوسهم من مقتضى الألفاظ إبطال معاني الشرع ، وبما زخرفوه من التأويلات تنفيذ انقيادهم للمبايعة و الموالاة ، و أنهم لو صرحوا بالنفي المحض و التكذيب المجرد لم يحضوا بموالاة الموالين و كانوا أول المقصودين المقتولين » أنظر كتاب أبوحامد الغزالي ، **فضائح الباطنية** (بيروت : المكتبة العصرية للطباعة و النشر ، 2001) ، الفصل الخامس : في إفساد تأويلاتهم للظواهر الجلية ، و استدلالهم بالأمور العددية ، ص : 59 و ما بعدها.

[2] – أنظر: إبراهيم مدكور ، **الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه** (القاهرة : دار المعارف) ، ص : 86.

[3]– أنظر تفاصيل مقولات الحلاج و اعتراضات خصومه كتاب:لويس ماسنيون ، **آلام الحلاج** ، ترجمة:الحسن مصطفى حلاج (الطبعة الأولى ؛ دمشق : قدمس للنشر و التوزيع ، 2004) .

[4] – كان السهروردي المقتول بأمر صلاح الدين الأيوبي عارفا بالفلسفة الأفلاطونية ، و المشائية و الأفلاطونية المحدثة ، و بالحكمة الفارسية ، و بمذاهب الصابئة ، و بالفلسفة الهرمسية ، و هو يذكر هرمس كثيرا في مؤلفاته ، و يعتبره من رؤساء الإشراقيين ، و صفه بأنه والد الحكماء ، وهو يذكره مع أغاذيمون و ستقلبيوس و فيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم

بالتصوف الفلسفي عن دائرة الإسلام ، و هذا ما أثار ردة فعل التيار الوسطي السني الأشعري عند القشيري في رسالته القشرية[1] ، و أبو حامد الغزالي في كتابيه المنقذ من الضلال و إحياء علوم الدين، فلم يرفض الغزالي التصوف لذاته و إنما رفض التعمق الذي وصل إليه و أدى به إلى الانحراف و إلى وحدة الوجود ، في حين أن التصوف هو ضرب من الكشف يصل إليه الإنسان بطرق عملية مباشرة عن طريق مجاهدة النفس ، وكتب لهذا التيار المعتدل أن ينتشر بعد ذلك في الفكر الإسلامي على حساب تيار التصوف الفلسفي ، و في عهود الانحطاط تحول التصوف إلى تقليد لآراء السابقين و أصبح اهتمامه بالشكليات أكثر من الحقائق[2]، و المهم في هذا المقام هو أن القول بالحلول و الاتحاد كان نابعا من التعويل على الكشف ، و على العواطف على حساب العقل ، و في الاعتماد على العواطف وحدها من المزالق ما فيه ، و كان هذا هو سبب هذا الانحراف و لم يكن انحراف حلولية المتصوفة المسلمين[3] كانحراف حلولية سبينوزا القائم على الحلولية المادية[1]،و إن كانت النتيجة واحدة فإن الدوافع مختلفة.

المستورة ، جنبا إلى جنب مع جاماسب و بزرجمهر من حكماء الفرس ، أنظر كتاب :أبو الوفاء الغنيمي التفتزاني ، **مدخل إلى التصوف الإسلامي** (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار الثقافة للنشر و التوزيع) ، ص : 194.

[1] –أنظر:أبو القاسم عبد الكريم القشيري ، **الرسالة القشيرية** ، تحقيق : خليل منصور (بيروت : دار الكتب العلمية ، 2001).

[2] –أنظر: أبو الوفاء التفتزاني ، **مدخل إلى التصوف الإسلامي** (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار الثقافة للنشر و التوزيع).

[3] – مع مراعاة أن للمتصوفة ألفاظهم الخاصة التي يوهم ظاهرها الحلولية و الاتحاد ، و لكنها في مصطلحهم ، رموز لأمور متعارف عليها عندهم لا تخالف الشرع الإسلامي ، لذا فقد أوجدوا شروحا لما اشتهر عن كبارهم من شطحات، كما فعل الشعراني في كتاب تأويل الشطح المطبوع مع المجموعة الكاملة لأبي يزيد البسطامي، أنظر :قاسم محمد عباس ، **المجموعة** الكاملة لأبي يزيد البسطامي (الطبعة الأولى ؛ دمشق : دار المدى للثقافة و النشر ، 2004) ، و يقول ابن عربي آمرا القارئ لأدبه أن لا يقف عند ظاهر الألفاظ الموهم و أن يتعمق في إدراك المعاني الرابضة خلف الرموز:

" فاصرف الخاطر عن ظاهرها و اطلب الباطن حتى تعلما

ففي هذه الأبيات لمحي الدين بن عربي بيان أن كلام الصوفيين خاصة لا يقصد به ظاهره ، و إنما وراءه معنى يهدف إليه الصوفي ، فظاهر كلامهم يخالف الباطن و من هنا جاء الرمز في أدب المتصوفين ليغطوا به حالهم ، و يستروا أسرارهم ، ففي كشفها خطر على غيرهم ، فما يرد في أدبهم من ألفاظ كالتي ذكرها الشيخ محيي الدين بن عربي لا يقصد بها المعنى الظاهري ، و إنما تحمل معان فوقها " علي الخطيب، **اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج و ابن عربي** (القاهرة : دار المعارف ، 1404 هـ) ، ص:17.

و قد ركزت دراسات المستشرقين للتراث الصوفي الإسلامي ، و تبعهم في ذلك تلامذتهم من العرب ، على اعتبار التراث الصوفي معبرا عن مرحلة أولى من التحلل من النص الديني المقدس ، معتمدين في ذلك على دراسة اللغة الصوفية عن طريق التأويلية ، فالصوفي عندهم إنسان منطلق من ذاته باحث عن ذاته من داخلها ، و بعد أن يصل إلى المطلق عن طريق التجربة الروحية ، تفيض لغته بالمعاني التي يعبر عنها بالشطحات اللغوية البعيدة عن المفاهيم الدينية السائدة ، و النتيجة المنطقية هي أن التصوف عند المستشرقين تحرر أولي من الدين وبداية إلحاد[2].

– الفرع الخامس : التوفيق الأشعري و الماتريدي :

تعتبر آراء الأشاعرة و الماتريدية محاولة للتوسط بين الغلو المعتزلي في تحكيم العقل على حساب النص ، و بين الغلو الحنبلي و الكرامي في الحرفية و الظاهرية ، و هي تعبير عن تعب العقل الإسلامي من المجادلات التي كانت تفضي إلى تنكيل الفرق ببعضها البعض ،كفتنة خلق القرآن و كالفتن التي أثارها الحنابلة في بغداد ، و لكن هذه المحاولة التوفيقية لم تكن لتسلم من انتقادات طرفي النقيض ، فقد انتقدها من متأخري المعتزلة القاضي عبد الجبار[3] و انتقدها من الفلاسفة ابن رشد[4]، كما انتقدها من الحنابلة ابن تيمية[5]، و انتقدها من الظاهرية ابن حزم ،كما أن هذه المدرسة

---

[1] – أنظر تفصيل وحدة الوجود الروحية رسالة الدكتوراه المطبوعة للباحثة:سهيلة عبد الباعث الترجمان ، **نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي و الجيلي** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : مكتبة خزعل ، 2002) .

[2] –كمثال على ذلك تقديم قاسم محمد عباس للمجموعة الكاملة لأبي يزيد البسطامي، و مما ورد فيها : "إن هذه اللاواقعية (يقصد لا واقعية الفكر في الحضارة الإسلامية) قد فقد موضوعه الحقيقي هذا لو استثنينا من استطاع أن يفلت من هذه اللاواقعية ، و هم الصوفية الحقيقيون ، الذين استطاعوا أن يؤدوا تجربة وجود منضو في الإخلاص للحقيقة، بفهم البحث عن الأصالة الأكثر تكملا ليس مع الله فحسب و إنما مع الذات و الآخر ، و هو تصور دقيق أن الصوفي يؤسس فكره على الإخلاص ، الإخلاص الذي لا ينفصل عن الصفات الطاهرة الأخرى ، و منها إخلاصه القائم على التخلي عن كل أشكال اللاواقعية بدءا من تجاوز الشفاهي خصم الكلمة الأول ...» المرجع نفسه ، ص : 13 .

[3] –أنظر تفصل انتقادات القاضي عبد الجبار للأشاعرة كتابه :**الأصول الخمسة** ، تحقيق:عبد الكريم عثمان (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : مكتبة وهبة ، 1996) .

[4] –أنظر:ابن رشد ، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** ، مرجع سابق ، ص : 103.

[5] –رد ابن تيمية على فخر الدين الرازي في كتابه بيان تلبيس الجهمية الملقب بنقض أساس التقديس و تبنى في ذلك كلام مجسمة الحنابلة ، فيقول في مقدمة رده على الرازي: « و إنما يعتمدون على ما يجدونه في كتب المتجهمة (يقصد ابن تيمية الأشاعرة) المتكلمين ، و أجل من يعتمدون كلامه هو أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي ، إمام هؤلاء المتأخرين فاقتضى

كانت تميل في بعض الأحيان إلى أحد الطرفين على اختلاف مفكريها و على اختلاف كتاباتهم ، فهي أميل إلى النصوص عند الغزالي و إمام الحرمين الجويني ، و هي أميل إلى الفلسفة عند الباقلاني و الرازي ، و الأشاعرة يهتمون بالتدليل على وجود الله و يظهر ذلك في كتبهم ، و يعتمدون على الدليل الطبيعي الذي يثبت وجود الخالق ، و يرفضون تعطيل الذات كما يرفضون تعطيل الصفات ، و يفرقون بين الصفة و الموصوف ، فالله قادر بقدرة و عالم بعلم ، و يثبتون سبع صفات للذات هي العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و السمع و البصر و الكلام ، و يرفضون التشبيه و التجسيم ، و ما يوهم ذلك من النصوص يفوضونه أو يؤولونه ، و لا يحبذون التوسع في التأويل و لكنهم لا يرفضونه و خصوصا عند الحاجة إليه ، و لا يبعد الماتريدية عن آراء الأشاعرة إلا في مسائل فرعية ، و قد كتب من الانتشار للأشاعرة أكثر مما كتب للماتريدية .

كما أن توسع المعتزلة في إعطاء الحرية للإنسان إلى درجة خلق أفعاله ولدت لدى الأشاعرة نظرية الكسب ، التي تجعل أفعال العباد من الله و كسبها من الإنسان ، و لكن الأشعري توسع في هذه النظرية إلى درجة تقرب من الجبر مما أدى بكبار الأشاعرة إلى الاستدراك عليها كما فعل الجويني و الرازي ، و كما فعل محمد عبده في القرن التاسع عشر الميلادي ، و استقر المذهب الأشعري في بلاد الإسلام السنية و استمر تدريسه في المعاهد الدينية إلى يومنا هذا، و لم يخالف في ذلك إلا الوهابية ، الذين يمكن اعتبارهم حنابلة متأخرين مقلدين لابن تيمية ، مع ما أضافوه من التشديد في المظاهر ، و التوسع في مفهوم البدعة على خلاف ما كان عليه علماء المسلمين ، هذا التوفيق الأشعري يبين لنا أن طبيعة الصراع بين المذاهب في التاريخ الإسلامي لا تتفق مع طبيعة الصراع بين الفرق في التاريخ الأوربي ، و هذا ما يفسر عدم تحول الصراع في العالم الإسلامي إلى صراع بين متدينين و غير متدينين كما حدث في أوربا [1].

الفرع السادس : الزنادقة و المجان :

ذلك أن أتم الجواب عن « الاعتراضات المصرية ،الواردة على على الفتيا الحموية » بالكلام على ما ذكره أبو عبد الله الرازي في كتابه الملقب بأساس التقديس ليتبين الفرق بين البيان و التلبيس، و يعرف فصل الخطاب في هذا الباب ، من أصول الكلام التي كثر بسببها بين الأمة النزاع و الخصام...» أحمد بن تيمية ، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق :يحي بن محمد الهنيدي(السعودية : مجمع الملك فهد لطباعة المصحف ،1462 هـ)، ج : 1 ، ص : 7.

[1] – للمزيد أنظر : حمودة غرابه ، **أبو الحسن الأشعري** (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، 1973).

تعود حركة الزندقة و بدايات ظهور الزنادقة في تاريخ الفكر الإسلامي إلى بدايات الدولة العباسية ، و التحالف الذي حدث مع الشيعة ومع أبي مسلم الخراساني ، فمفهوم مصطلح الزندقة الذي يكتنفه الكثير من الغموض يرجع بعد تتبع إطلاقاته في العصر العباسي إلى المانوية و القول بثنائية العالم ، الذي خلق من النور و من الظلمة ، و قد كان لهذا الاتجاه دور كبير في تاريخ الفكر الإسلامي ، إذ بني الفكر المعتزلي على الرد على هذه الطائفة بشكل رئيسي ، و ما نجم في علم الكلام من آراء يمكن إرجاع بداياتها إلى هذه الفترة ، فكتب التاريخ تذكر المحاكمات التي كانت توجه إلى الزنادقة في عهد الخليفة المهدي العباسي ، و التهم التي كانت توجه هي اتباع الزنادقة للمانوية ، و تحللهم من شعائر الإسلام كالصلاة و الصيام ، و ادعاؤهم القدرة على معارضة القرآن ، و من الأسماء التي اشتهرت بالزندقة في هذه المرحلة بشار بن برد ، و أبان بن عبد الحميد، و أبو عيسى الوراق الذي تتلمذ عليه ابن الروندي الملحد ، و يلاحظ أن كليهما كان قبل تزندقه تابعا للتيار المعتزلي ، و الملاحظ أن الزندقة في العصر العباسي كانت نابعة من مؤثرات الشعوبية ، و مخلفات الثقافة الفارسية عند أصحابها ، " فقد كثر شعراء المجون و ما يرتبط به من وصف للخمر في هذا العصر كثرة مفرطة ، و قد عملت على ذلك أسباب مختلفة ، فإن كثرة الشعراء كانت من الفرس ، و كان كثير منهم يظهر الإسلام و يبطن الزندقة و الإلحاد ، و ساعد على اضطراب النفوس و تسلط الشك على العقول كثرة المقالات و النحل الدينية و شيوع المذاهب الفلسفية ، مما جعل الكثيرين يستهترون بقيم المجتمع الإسلامية ، بل لقد كان من بينهم من يريد تحطيمها ، و سبب ثان يرجع إلى كثرة الرقيق ودور النخاسة التي كأنما كانت أسواقا للعبث ، و هو عبث صحبه غير قليل من الفجور ،حتى ليميد إلى الغزل بالغلمان غزلا يصور عند أبي نواس و أضرابه انحطاط شنيعا"[1] ، هذه الموجة من الزندقة الفارسية دفعت المهدي العباسي إلى اتخاذ ديوان لمتابعة الزنادقة ، و من الشعراء الماجنين الزنادقة في هذه المرحلة حماد عجرد ، الذي جمع في شعره كل أنواع الزندقة و الفجور ،كما ظهر صديقه الشاعر مطيع بن إياس الذي عاش حياة فجور و انحلال و تكلم في الخمر و الجواري و الغلمان .

[1] – شوقي ضيف ، **تاريخ الأدب العربي** (الطبعة السادسة عشرة ؛ القاهرة: دار المعارف) ، ج : 3 ، ص : 382 .

زندقة صالح بن عبد القدوس : من الشعراء في العصر العباسي الأول الذين اشتهروا بالزندقة صالح بن عبد القدوس[1] ، فقد بقيت لديه مؤثرات الثنوية الفارسية ، التي دفعته إلى عدم قبول الإسلام إلا ظاهرا ، و لكن صالحا لم يكن شاعرا منحلا ، بل على العكس كان يدعوا إلى الزهد في الملذات ، و لكن ذلك كان بدافع النظرة المانوية التي تعتبر الملذات ناتجة عن اختلاط عنصري النور و الظلمة ، و قد كان لمناظراته مع كبار المعتزلة أثر في خلخلة عقيدته في ثنائية النور و الظلمة ، و هو ما أورثه شكوكا أدت به إلى السوفسطائية ، و إلى الشك في كل الأديان ، بل و تعدى ذلك إلى الشك في وجود الحقائق أصلا ، و ألف في ذلك كتاب الشكوك ، و كان متتبعا للحكم في كل الثقافات مما جعله يقتبس من القرآن الكريم و من الأحاديث النبوية ، و هذا ما أشكلت معه زندقته ، و لكن هذا الإشكال يزول عند تيقن أن هذه الاقتباسات كانت عنده مجرد إفادة من الحكمة .

زندقة ابن المقفع : و لا تخرج عن هذا الاتجاه زندقة ابن المقفع[2] التي يشوبها الكثير من الغموض ، و لكن التعمق فيها يبين أنها نزعة حنين[3] إلى المانوية ،سواء كان هذا الحنين بدافع الشعوبية[4] ، أو لقناعة فكرية وجدت ضالتها في حل إشكالية الشر ، و القلق الفكري الذي ظهر في

---

[1] – صالح بن عبد القدوس بن عبد الله بن عبد القدوس الأزدي الجذامي : 160 هـ كان شاعرا و حكيما ، بقي متأثرا بالمذهب المانوي ، اتهم بالزندقة في خلافة المهدي العباسي ، و قتل في بغداد ، أنظر المرجع نفسه .

[2] – **عبد الله بن المقفع** : (106 – 142 هـ) من أصول فارسية أسلم و عاصر الخلافة الأموية و العباسية ، اتهم بالزندقة و مات مقتولا بهذه التهمة ، ترجم كتاب كليلة و دمنة من البهلوية إلى العربية ، و له كتابي الأدب الصغير و الأدب الكبير ، اختلف المؤرخون في صحة نسبة الزندقة إليه ، أنظر إسماعيل بن كثير ، **البداية و النهاية** (مكتبة الصفاء) ، ج 10 ، ص : 78 .

[3] – مما يروى عن ابن المقفع أنه كان يحن إلى بيت النار فإذا مر به أنشد هذين البتين:

يا بيت عاتكة الذي أتعزل حذر العدا و به الفؤاد موكل

إني لأمنحك الصدود و أنني قسما إليك مع الصدود لأميل

أنظر،أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني** ، تحقيق : أحمد الشنقيطي (مصر : مطبعة التقدم ، 1916) .

[4] – يقول الأستاذ عبد اللطيف حمزة في كتابه **ابن المقفع** (الطبعة الثالثة ؛ بيروت : دار الفكر العربي) ، ص : 80 في تأثر ابن المقفع بديانات الفرس : " ذكرت لك من قبل أن ابن المقفع كان زرادشتي المذهب كأمثاله من الموالي ، و المهم هنا كما قلت لك لم يكن خاليا من هذه المذاهب كلها ، و أنه كان يقرأ عنها ، و أنه كان يعرضها على ذهنه بين حين و آخر ، و أنه مضطر من أجل هذا كله إلى أن يكون كثير الشكوك الدينية التي أتعبته و أنهكته ، و ظهر ذلك كله فيما كان يدور بينه و بين أصدقائه و نظرائه ممن كان يختلف إليهم بالبصرة و يختلفون إليه ".

باب برزويه من كليلة و دمنة[1] في الثنائية المانوية أو في الشك في كل الأديان[2]، و ضاق بالدين الجديد الذي هو الإسلام ، مع تبنيه للشك المطلق ، و محاولة نسبت له لمعارضة القرآن الكريم في درته اليتيمة[3]، التي هي ترجمة لحكم فارسية بعيدة عن أسلوب القرآن البليغ كما لاحظ ذلك السيوطي ، مما يشكك في صحة نسبة هذه المحاولة إلى ابن المقفع ، خاصة إذا أخذنا الجانب السياسي لهذه التهم بعين الاعتبار، و غياب تام للروح الدينية في مؤلفاته ، و يثبت شوقي ضيف مؤرخ الأدب العربي تهمة الزندقة لابن المقفع ، فيقول: " و قد ألف القاسم ابن طباطبا المتوفى سنة 246 للهجرة كتاب نقض زندقته سماه **كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع عليه لعنة الله** ، و ذكر في أوائله أن ابن المقفع وضع كتابا عاب فيه المرسلين ، و افترى الكذب على رب العالمين ، و لذلك تصدى له يهدم مزاعمه هدما ، و شك أحمد أمين في هذا الكتاب الذي نسبه ابن طباطبا إلى ابن المقفع ، و لا ينفي هذا الشك عنه زندقته فقد شهد بها معاصروه و من تلاهم ممن قرءوا كتاباته ، و كثير منها سقط من يد الزمن " [4] .

---

[1] -أنظر أصل كتاب كليلة و دمنة و المراحل التي مر بها كتاب : رمضان نجاد ، **كليلة و دمنة و أنوار السهيلي دراسة مقارنة** (بيروت : الجامعة الأمريكية ، 1967) .

[2] – مما جاء في باب برزويه الذي هو من إضافات ابن المقفع إلى كتاب كليلة و دمنة، مما يدل على قلق ابن المقفع و شكه في كل الأديان قوله : " أما كتب الطب فلم أجد فيها لشيء من الأديان ذكرا يدلني على أهداها و أصوبها ، و أما الملل فكثيرة مختلفة ليس منها شيء إلا وهو على ثلاثة أصناف : قوم ورثوا دينهم عن آبائهم ، و آخرون يبتغون به الدنيا ، و كلهم يزعم أنه على صواب و هدى ، و أن من خالفه على خطأ و ضلالة ، و الاختلاف بينهم كثير في أمر الخلق و الخالق ، و مبدأ الأمر و منتهاه ، و ما سوى ذلك ، و كل على كل زار ، و له عدو و عليه عائب ، فرأيت أن أراجع علماء أهل كل ملة ، و أناظرهم ، فأنظر فيما يصفون ، لعلي أعرف بذلك الحق من الباطل ، فأختاره و ألزمه على ثقة و يقين ، غير مصدق بما لم أعرف ، و لا تابع ما لا يبلغه عقلي ، ففعلت ذلك و سألت و نظرت فلم أجد أحدا من الأوائل يزيد على مدح دينه ، و ذم ما يخالفه من الأديان ، فاستبان لي أنهم بالهوى يحيبون و يتكلمون لا بالعدل ، و لم أجد عند أحد منهم صفة تكون عدلا يعرفها ذو العقل و يرضى بها " عبد الله ابن المقفع ، **كليلة و دمنة** (الطبعة الثانية ؛ الجزائر : الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ،1981) ، ص:64.

[3] – أنظر : عبد الله بن المقفع ، **الدرة اليتيمة** ، تحقيق : شكيب أرسلان (القاهرة : المكتبة المحمودية) .

[4] – شوقي ضيف ، **تاريخ الأدب العربي** (الطبعة السادسة عشرة ؛ القاهرة : دار المعارف) ، ج : 3، ص :510.

زندقة بشار بن برد : و لا يبعد عن ابن المقفع بشار ابن برد[1]الذي تأثر به في زندقته التي بنيت على الشعوبية ، و زاد بشار بن برد على ابن المقفع الانحلال الخلقي ، و الإفراط في التحلل الجنسي الذي عبرت عنه أشعاره الإباحية ، فقد كان بشار على صلة بالفكر الاعتزالي في بواكيره ، و لكنه سرعان ما تحول إلى عدو لدود لكبار المعتزلة ،كواصل ابن عطاء و عمرو بن عبيد، بعد أن تبين أنه كان ملحدا مشيدا بالنار و مفضلا لها على الطين[2].

مجون أبي نواس : و في تركيبة نفسية خاصة نجد مجون أبي نواس [3]، الذي كان نابعا في كثير منه ، من مؤثرات واقعية منها سيرة أمه غير المرضية[4]، مما دفعه إلى البحث عن الراحة النفسية في التهتك والتحلل و المجون ، و في الهروب من الواقع بالخمر و الانحلال ، و لم يكن أبو نواس يصدر في مجونه من زندقة دينية ، بل كان أشبه ما يكون بضحية لمجون عصره ، و ما أثر عنه من أشعار في الزندقة و الإلحاد و الاستهزاء بالدين و بالبعث و النشور ،كانت تهتكا عابرا سرعان ما يؤوب منه بعد الصحو ، و هذا ما يظهر من خلال شعره في الزهد و من خلال كلامه ، فبرغم

[1] – بشار بن برد : (96 – 128 هـ) عاصر نهاية الدولة الأموية و بداية الدولة العباسية ،اشتهر بالفحش و بالهجاء قتله الخليفة المهدي و اختلف في سبب قتله ، و قد اتهم بالزندقة و الشعوبية ، أنظر المرجع نفسه .

[2] – لقد كان للجانب السياسي أثره في اتهام بشار بن برد بالزندقة ، و ما ورد منه من توسع في الكلام الذي لا يتفق مع الدين يمكن حمله على التماجن ، كالذي كان يحدث من أبي نواس ، و لذا يقول الطاهر بن عاشور في تقديمه لديوان بشار: "و الذي أذهب إليه أنه كان مستهترا ، غير محترز في أقواله في مجالسه من لوازم مفضية إلى الإلحاد ، يجري منه ذلك مجرى المزح و الهزل ،كما يجري لأبي نواس الحسن بن هاني ، و محمد بن هانئ الأندلسي و أضرابهما ، و لكن ضراوة لسانه على الأمراء و الكبراء و العلماء و الشعراء أغرت به الجميع.. " ، بشار بن برد، **الديوان** ، تحقيق: محمد الطاهر بن عاشور (الجزائر عاصمة الثقافة العربية، 2007) ، ص: 31 .

[3] – أبو نواس الحسن بن هاني (145 هـ ، 199 هـ) شاعر عباسي من أصول فارسية ، يلقب بشاعر الخمريات تتلمذ على العديد من شعراء العصر العباسي الذين اشتهروا بالتهتك و بالإباحية مثل مطيع بن إياس و حماد عجرد يذكر نه أنه رجع عن التهتك و اشتغل بشعر الزهديات و الرقائق ، » ، أنظر : عباس محمود العقاد ، **أبو نواس الحسن بن هاني** (بيروت : المكتبة العصرية) .

[4] –لقد كان سلوك أم أبي نواس المسماة جلبان سلوكا فاجرا ، مما أدى بأبي نواس إلى الهروب من هذا الواقع بالفسق و الفجور الذي أخذه عن أستاذه والبة بن الحباب ، " فلقد كانت لا تكتفي بتقديم الخمر و الطعام لروادها ، بل كانت تقوم أيضا بتقديم النساء للرجال...لقد حكم التاريخ على أبي نواس بالميوعة و الانحلال و الخلود.. " ،كامل الشناوي ، **اعترافات أبي نواس**(الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار المعارف) ، ص : 6.

كون أبي نواس رمزا للتهتك و الشذوذ و الخمر التي لم يضاهه شاعر في مدحها[1]، إلا أن كل هذا التحلل لم يكن مبنيا على زندقة عقائدية[2] كالتي كانت عند بشار بن برد ، بل كان سلوكا عمليا نابعا من ردود أفعال على الواقع الاجتماعي الذي عاشه أبو نواس.

زندقة أبي العتاهية : من شعراء هذه المرحلة الذين عرفوا بالزندقة أبو العتاهية [3]، و زندقة أبي العتاهية كانت مبنية في البداية على المجون و الانحلال ، ثم تحولت بعد ذلك إلى القول بالثنائية المانوية ، مع مزج لها بالتوحيد الإسلامي[4]، و بنيت قصائده الزهدية على المذهب المانوي ،

---

[1] – أنظر: ديوان أبي نواس (بيروت : دار صادر) .

[2] – يقول العقاد مستبعدا تهمة الإلحاد عن أبي نواس: « ... و ذلك كما تقدم فارق أصيل بين الجاحدين و اللادينيين ، فمن أي الفريقين كان الشاعر أبو نواس ؟

لم يكن عن يقين من اللادينيين ، لأنه لم ينقطع قط عن اللهج بالأديان و إن كان ليلهج بها لهجا لا يطيب للمتدينين الصالحين ، و ليقل من شاء ما شاء في زندقته و مجونه و عصيانه و لغو لسانه ، فإنه بعد كل ما يقال من هذا القبيل بعيد جدا أن يحسب من اللادينيين الذين صغر مكان الدين في نفوسهم فلم يشغلهم منه شاغل ، و لم يكن فيه و لا في أهله ما يهمهم على وجهه من الوجوه...» عباس محمود العقاد ، **أبو نواس الحسن بن هاني** ،مرجع سابق .

[3] – إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني أبو العتاهية : (130 هـ ، 213 هـ) اشتهر بلقب أبي العتاهيبة بسبب مجونه في شبابه ثم انتقل من حياة المجون و التهتك إلى حياة الزهد و حث الناس على ترك دار الفناء و الاشتغال بدار البقاء ، أنظر : شكري فيصل ، **أبو العتاهية أشعاره و أخباره** (دمشق : جامعة دمشق ، 1965) .

[4] – تباينت الآراء في ديانة أبي العتاهية ، و ملخص آراء النقاد فيه أنه كان على المذهب المانوي الذي مزجه بالتوحيد الإسلامي ، كما قال فيه الأصفهاني : " كان مذهب أبي العتاهية القول بالتوحيد ، و أن الله خلق جوهرين متضادين لا من شيء ، ثم إنه بنى العالم هذه البنية منهما ، و أن العالم حديث العين و الصنعة ، لا محدث له إلا الله ، و كان يزعم أن الله سرد كل شيء إلى الجوهرين المتضادين...و يتشبع بمذهب الزيدية البترية المبتدعة...و كان مجبرا " أنظر : أبو الفرج الأصفهاني،**الأغاني**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر) الجزء الرابع ، فصل ذكر نسب أبي العتاهية و أخباره . و كان أبو العتاهية يحاول أن يبعد عنه تهمة الزندقة ، و قد طلب منه أن يقول شعرا يؤكد ذلك فقال:

ألا إننا كلنا بائد و أي بني آدم خالد

و بدؤهم كان من ربهم و كل إلى ربه عائد

فيا عجبا كيف يعصى الإله أم كيف يجحده جاحد

و في كل شيء له آية تدل على أنه واحد . المرجع نفسه ، ص : 35. و لكن المعاني الدينية لهذا الشعر لا تنفي ما نقل عن أبي العتاهية من مزج بين الإسلام و غيره .

و نظرته المتشائمة إلى الحياة و التركيز على الموت بمعنى الفناء ، و عدم التركيز على البعث و الجزاء الأخروي[1]،و إن لف ذلك بالاقتباس من القرآن الكريم و الحديث.

إلحاد ابن الروندي : و الشخصية التي ارتبط ذكرها في تاريخ الفكر الإسلامي بالزندقة و الإلحاد الصريح هي شخصية ابن الروندي[2]، فقد حاول ابن الروندي نقض عقيدة الوحي و النبوة ، و ألف في ذلك كتابا سماه الزمرد ،حكى فيه حجج المثبتين للنبوة ، ثم حكى على لسان البراهمة حججه في إنكار النبوة ، و تطرق إلى نقد المعجزات و حاول نقد القرآن الكريم ، كما نقل عنه مؤيد الشيرازي من أئمة الإسماعيلية في كتاب المجالس المؤيدية[3]، و كما نقل عنه الخياط من أئمة المعتزلة في كتاب الانتصار ، الذي كتبه ردا على نقد ابن الروندي لكتاب فضيلة المعتزلة للجاحظ[4]، و كذا ما نقله عنه ابن الجوزي في المنتظم في التاريخ ، و لكن إلحاد ابن الروندي كان كإلحاد أصحاب الدين الطبيعي في عصر الأنوار الأوربي ، فقد اكتفى بإنكار النبوة ، و ادعى قدرة العقل

---

[1] – تتوجه كل زهديات أبي العتاهية إلى التنفير من الحياة ، و التذكير بالموت الذي ينتظر الإنسان، و تكاد تخلو من ذكر البعث ، أنظر: **ديوان أبو العتاهية** (بيروت:دار بيروت للطباعة و النشر،1986) .

[2] – أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي : (201 هـ – 250 هـ) يلقب بالراوندي نسبة إلى قرية راوند ، كان على مذهب المعتزلة و من أعلامهم في القرن الثالث الهجري ثم انقلب عليهم و على مذهبهم في كتابه فضيحة المعتزلة الذي رد به على كتاب فضيلة المعتزلة للجاحظ ، يعتبر ابن الراوندي من أبرز الشخصيات التي اشتهرت بالإلحاد في التاريخ الإسلامي ، و قد رد عليه معاصروه و منهم الخياط المعتزلي ، الذي كتب كتاب الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد ، لم يبق من مؤلفاته إلا الشذرات التي نقلها خصومه ، من مؤلفاته الزمرد ، التاج ، التعديل و التجوير ،الفرند ، الدامق ، أنظر تفصيل شخصية ابن الراوندي في التراث الإسلامي كتاب :عبد الأمير الأعصم،**تاريخ ابن الراوندي الملحد** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الآفاق الجديدة ، 1975) .

[3] –أنظر كتاب : هبة الله الشيرازي ، **المجالس المؤيدية** ، تحقيق : مصطفى غالب (بيروت:دار الأندلس للطباعة و النشر) .

[4] –عبد الرحيم بن محمد الخياط ، **الانتصار و الرد على ابن الروندي الملحد** ، تحقيق : نيبرج (الطبعة الثانية ؛ القاهرة : مكتبة الدار العربية للكتاب) .

على الوصول إلى الحقيقة، و قال باستغناء الناس عن الحاجة إلى الأنبياء، و إلى معرفة الألوهية ، بدون أن يتعرض لمحاولة الإلحاد في الألوهية[1].

إلحاد جابر بن حيان : و يذكر من الملاحدة في التاريخ الإسلامي جابر بن حيان[2] الكيميائي ، و هو شخصية تاريخية يلفها الغموض [3] ، و التحقيق يبين أنه من الطائفة الإسماعيلية ، و أن كتاباته كانت مقدمة لكتابات إخوان الصفاء[4]، و المثير في آرائه أنه تحدث على القدرة الطبيعية على تكوين الإنسان و الحيوان عن طريق الكيمياء ، فسبق بذلك الملاحدة التجريبيين الذين ظهروا في القرن التاسع عشر كما سبق الفرضيات البيولوجية المعاصرة في الحضارة الغربية[5].

إلحاد أبي بكر الرازي : و لا يمكن عند الحديث عن الملاحدة في التاريخ الإسلامي تجاوز أبي بكر الرازي[6] الطبيب و الكيميائي و الفيلسوف الملحد ، الذي تعمق عنده الإلحاد أكثر من ابن الراوندي و قد كان وارثا لإلحاد ابن الروندي ، فقد لجأ الرازي الطبيب بالإضافة إلى إنكاره النبوة في كتابه **مخاريق الأنبياء** ، الذي رد عليه أبو حاتم الرازي في كتاب **أعلام النبوة** ، إلى ضرب الأديان بعضها ببعض معتمدا على التناقضات التي بينها ، ففي رأيه لو كان مصدرها إلهيا لما تناقضت فيما

---

[1] –أنظر مجموع ما كتب على شخصية ابن الراوندي في المصادر العربية و الغربية الجزء الثاني من كتاب الدكتور عبد الكرم الأعصم ، **ابن الرايوندي في المراجع العربية الحديثة**،و الثالث:**ابن الريوندي في المراجع الغربية** (الطبعة الأولى؛بيروت:دار الآفاق العربية،1978) .

[2] – جابر بن حيان بن عبد الله الأزدي : (737 – 815) برز في علوم الفلك و الهندسة و الطب و يعد أول من استخدم الكيمياء عمليا ، اختلفت الأخبار في تدينه فنسب إلى الإلحاد كما نسب إلى الزهد و الصوف ، و قد كان له أثر كبير في الكيمياء القديمة حتى سميت بعلم جابر ، كما أن العديد من الكتب التي نسبت إليه يشك في صحة نسبتها ، أنظر : محمد بن إسحاق ابن النديم ، **الفهرست** (بيروت : دار المعرفة) .

[3] – أنظر كتاب :زكي نجب محمود ، **جابر بن حيان** (القاهرة: مكتبة مصر) .

[4] –محمد فياض،**جابر بن حيان و خلفاؤه** (الطبعة الرابعة ؛ القاهرة : دار المعارف) .

[5] – أنظر تفصيل دراسات المستشرقين لشخصية جابر بن حيان كتاب : عبد الرحمان بدوي ، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** (الطبعة الثانية ؛ القاهرة: سينا للنشر، 1993) ، ص:221 و ما بعدها.

[6] – أبو بكر الرازي : (250 – 311 هـ) يعد من أهم الشخصيات العالمية التي ساهمت في تطور الطب ، و قد شكلت مؤلفاته الطبية مراجع رئيسية لعدة قرون و بصفة خاصة كتابه الحاوي في الطب الذي ترجم في القرن الخامس عشر الهجري إلى اللاتينية ، اتهم بالإلحاد بسب رفضه للنبوات ، فهو و إن لم يكن منكرا للألوهية إلا أنه أنكر الوحي و النبوة ،أنظر المرجع نفسه .

بينها،كما ادعى أن العقل الإنساني غني عن الأديان كلها ، بل إن الأديان تتناقض في مذهبه مع العقل ، و لم تحقق الأديان أي فائدة علمية للإنسان في مذهب الرازي الطبيب ، بخلاف كتابات فلاسفة اليونان الذين أفادوا الإنسان في أمور معاشه ، و لكن الرازي مع ذلك يثبت الألوهية مع إنكاره للنبوة ، و إنكاره لكل الأديان التي أرجع الرازي أسباب انتشارها بين الناس إلى التقليد و السذاجة ، و عدم تحكيم العقل و تمثل مرحلة ابن الراوندي و أبو بكر الرازي الكيميائي مرحلة متقدمة من إلحاد العصر العباسي الأول ، القائم على المجون و التجديف غير الواعي ، الذي تطور في العصر العباسي الثاني[1] إلى مهاجمة النبوات و مهاجمة الأديان بشكل عام ، و لكن المعتزلة كانوا بالمرصاد لحركة الزندقة هذه فحدوا من انتشارها و قضوا عليها في بداياتها .

القلق الفكري عند عمر الخيام : من الشخصيات القلقة في التاريخ الإسلامي شخصية عمر الخيام [2]التي اختلفت الآراء فيها ، و تنوعت الآراء بين اعتباره صوفيا محلقا في عوالم الرمزية ، و بين اتهامه بالإلحاد و الشك و الزندقة و الدهرية ، يقول أبونصر مبشر الطرازي الحسيني في كتاب **كشف اللثام عن رباعيات الخيام** : " إن الباحثين من الشرق و الغرب عرفوا الخيام عن طريق ما نسبوه إليه من رباعيات و صفوها بأنها فلسفة الخيام ، فمنهم من قال إنه أبيقوري النزعة و الميول ، و منهم من ذهب إلى أنه معري المذهب ، و منهم من رأى أنه إباحي ، و أنه مستهزئ بأحكام الإسلام و تعاليمه ،كما ظن بعض الناس أنه دهري ، و زعم بعضهم أنه تناسخي ، و ظن بعضهم أنه باطني و لا أدري و تشاؤمي و جبري ، و ادعى البعض أنه ثائر على كل شيء من دين و أخلاق و على العقل أيضا ، و ليس لهم في كل ذلك دليل إلا تلك الرباعيات ، و قد انخدع الباحثون و الكتاب و المترجمون بترجمة إدوارد فيتز جيرالد الشاعر الإنجليزي لتلك الرباعيات التي قام بها سنة 1856 ، و لم يفطنوا إلى الأغراض المذهبية ، و المكائد الاستعمارية التي لعبها أعداء الإسلام و رجال الاستعمار ، و الدور الخفي الذي كان لهم في نشر ما أسموه فلسفة الخيام ، للنيل من الخيام و تعاليم الإسلام ، و ماله من شعائر و أحكام و نستطيع بكل جرأة و ثقة أن نحكم بأن

---

[1] –أنظر تفصيل حركة الزندقة في العصر العباسي الثاني كتاب عباس حسن ، **تاريخ الأدب العربي** الجزء الثاني:العصر العباسي الثاني ، مرجع سابق .

[2] – غياث الدين أبو الفتوح عمر بن إبراهيم الخيام : (1048 – 1131) عالم فلك ورياضيات ، و فيلسوف و شاعر اشتهر بالرباعيات ، اتهم بالإلحاد بسبب مقاطع وردت في رباعياته ، و يقابلها مقاطع أخرى تدل على شدة تدينه و إيمانه ، أنظر : عبد المنعم الحفني ، **الخيام و رباعياته** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الرشاد ، 1992) .

أكثرية الرباعيات موضوعة ، و قد نسبوها إلى شخصية الخيام العظيمة من غير سند يعتمد عليه ، و أنها لا تتفق مع مكانة الخيام و اتجاهاته ومنزلته العلمية [1]» ، و قد كان للشاعر الإنجليزي إدوارد فيتزجرالد 1809-1883 دور بارز في اكتشاف شخصية الخيام بترجمته الرباعيات إلى الإنجليزية ، و كان انتشار الرباعيات في الفكر الغربي نابعا من القلق الفكري الذي كان سائدا بعد استبعاد المسيحية[2]، و كان لحركة الاستشراق و ما عملت عليه من نشر الأفكار الإلحادية في العالم الإسلامي دور في توجيه الانتباه إلى الرباعيات ، و قد اتهم الخيام باتباع المذهب الباطني الذي يلزم عنه إنكار ظواهر الشريعة و تأويلها تأويلا بعيدا ، و كذا إنكار العقائد الإسلامية بما فيها عقيدة البعث الجسدي ، التي يؤولها الباطنية تأويلات بعيدة ، و مما جاء في الرباعيات التي تنسب إليه قوله:

قد كان يدري الله كل فعالنا   من يوم صور طيننا و برانا

لم نرتكب ذنبا بدون قضائه   فإذا لماذا ندخل النيرانا[3]

و لكن آراء الخيام في رسائله الفلسفية تنفي عنه تهمة الإلحاد و الزندقة ، فقد ركز في هذه الرسائل على إثبات وجوب الوجود لله ، و الإقرار بالنبوة والرسالة ، و الالتزام بالشريعة و لزوم التربية الدينية ،كما أن هناك رباعيات باطنية منحولة للخيام كالتي كتبها الصافي النجفي .

كما أن تهمة الإباحية تطارد الخيام ، و يبدو أنها تهمة مقصودة لذاتها بغرض البحث عن سند واقعي للإلحاد في التاريخ الإسلامي ، و إلا فلماذا أصر الاستشراق على نشر و ترجمة الرباعيات

---

[1] - نقلا عن المرجع نفسه ، ص : 92 .

[2] - أنظر تفصيل اهتمام فتزجرالد و أصدقائه بالخيام كتاب : إدوارد فيتزجرالد ، **رباعيات الخيام** ،ترجمة : بدر توفيق (الطبعة الأولى ؛ أخبار اليوم، 1989) .

[3] - يعترف أحمد رامي أحد أبرز مترجمي الرباعيات إلى اللغة العربية بصعوبة تحقيق نسبة الكثير من الرباعيات إلى الخيام فيقول : " و إنا لنرانا أمام صعوبة شديدة في اختيار الصادق من هذه الرباعيات ، لأنها تتفق في الأسلوب و الصياغة و العروض ، و يزيد هذه الصعوبة أن كل رباعية قائمة بذاتها ، و أنها لا يمنعها تسلسل فكرة أو اضطراد تصوير ، و أن المعاني المودعة فيها كثيرة التكرار ...و لسنا نعرف الكثير عن حياة الخيام ، أو نجد شيئا من آثاره الأدبية الأخرى فنستدل به على فهم شخصيته ، أو نستعين به على تفسير ما غمض من الرباعيات " أحمد رامي ، **رباعيات الخيام** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الشروق ، 2000) ، ص: 27 .

الإباحية ، في حين أن الأدب الفارسي فيه الكثير غيرها من الرباعيات ، التي لها قيمة فنية و أدبية رفيعة ، ومما نسب إلى الخيام من الأبيات الإباحية قوله:

ما استطعت كن لبني الخلاعة تابعا   و اهدم بناء الصوم و الصلاة

و اسمع عن الخيام خير مقالة   إشرب وغن وسر إلى الخيرات[1]

هذه الرباعيات المنحولة تناقض ما جاء في رسالة الخيام الفلسفية في حكمة الخلق و التكليف ، التي جعل فيها الأخلاق المبنية على العقيدة أساسا لصلاح المجتمع ، فمن المستبعد أن يكون فيلسوف بمثل هذه النظرة العقلية المتزنة للوجود إباحيا.

و اتهم الخيام باللاأدرية التي تجعله لا يأخذ موقفا حاسما من إثبات وجود الألوهية أو نفيها في بعض مقاطع رباعياته ، و لكن المتأمل للشخصية الرياضية للخيام يدرك أنه لا يمكن أن يكون ممن لا يدرون ،كون المنهج الرياضي يطبع صاحبه بالمنهج العلمي الصارم الدقيق ، و ما جاء من نزعة لا أدرية في شعره يمكن أن تكون تعبيرا عن النزعة العقلية المتواضعة أمام إدراك الذات الإلهية التي سعى إلى إثبات وجودها ووجوبه في رسائله الفلسفية ، و على هذا المحمل يمكن قراءة أمثال قوله:

لاتحسبني جئت من نفسي و لا   قطعت وحدي ذا الطريق المعنتا

إن يكن منه جوهري و منشئي   فمن أنا و أين كنت و متى .

و اتهم الخيام بالإلحاد و الدهرية و القول بقدم العالم، لما جاء في أمثال هذه الرباعية

ليس لذا العالم ابتداء   يبدو و لا غاية و حد

و لم أجد من يقول حقا   من أين جئنا و أين نغدو

و لكن هذه الرباعية و أمثالها مناقضة لمذهب الخيام الذي ذكره في رسالته الفلسفية حكمة الخلق و التكليف ، و هي مما لا يمكن الجزم بصحة نسبتها إليه بسبب كثرة نحل الشعر له .

---

[1] – أنظر تعريب أحمد الصافي النجفي **لرباعيات الخيام** (دمشق:مطبعة التوفيق،1931) .

أبو العلاء المعري : و يذكر في التاريخ الإسلامي من الشخصيات الأدبية القلقة شخصية أبي العلاء المعري[1]، الذي ضمن آراءه التي تحمل زندقة ملفوفة في قدرة لغوية و أدبية،كتابيه اللزوميات ، و الفصول و الغايات هذا الأخير الذي نسب إليه بسبب منهجه فيه محاولة معارضة القرآن[2]،كما ضمن شعره في اللزوميات القول بالمذهب الأبيقوري بانعدام الغائية في الكون ،كما ضمنه الشك في البعث ، و انتقادا للشعائر التعبدية كالحج ، و مع ذلك فله شعر و أدب صوفي رفيع دل على عمق إيمانه بالله ، و أن أغلب انتقاداته موجهة إلى التدين المغشوش لأتباع الديانات[3]،و ما كان يصدر عنه من تجديف نابع من حالته النفسية المتأثرة بحالته الصحية بسبب إصابته بالعمى ، و حالته الاقتصادية و الاجتماعية .

---

[1] -أنظر تحليل شخصية أبي العلاء المعري في كتاب: طه حسين ، **مع أبي العلاء في سجنه** (القاهرة:دار المعارف) .

[2] -كمثال على أسلوبه النثري في الفصول و الغايات قوله في فصل غاياته ألف: "سبيل السفر، و لهاجمة على نقيع الجفر، و يشهر خلقه بأمر للواحد ملك الدهر،خالق السنة و الشهر، غبت غيبة بقدر، ثم رجعت عن هجر، فما كدت أجد من شفر،بدل مسكن بقبر،كأنهم سوا ماء الآباء " .

[3] -أنظر كتاب، حسين و إبراهيم الأبياري ، **شرح لزوم ما لا يلزم** (القاهرة:دار المعارف) .

المبحث الثالث : مراحل تطور الإلحاد .

المطلب الأول: الإلحاد في القرن السادس عشر.

1 - الفرع الأول : الإلحاد في عصر النهضة الأوربية .

تجلت النهضة التي سادت الفكر الغربي بعد القرون الوسطى ، في تيارين مناوئين للمسيحية الكاثوليكية ، تيار حاول إصلاحها من الداخل و هم الذين اصطلح عليهم بالبروتستنت و الإصلاحيين الدينيين ، و تيار الإنسانيين الذين بحثوا عن قيم جديدة للأخلاق و للإنسان و للحياة خارج الموروثات المسيحية و خارج الإطار الذي أوجدته المسيحية الكاثوليكية ، و ذلك بالرجوع إلى القيم التي كانت مخبأة في الأدب و الفلسفة الإغريقية الرومانية التي سبقت المسيحية لجعلها مواكبة للمعطيات الجديدة [1]، و كذلك لتحرير الإنسان و تبني هذه القيم التي بعدت عن القيم و التصورات التي جاءت بها الأديان الكتابية عن الإنسان و عن الله و عن الكون ، مما أدى إلى اتهام البروتستانت و كذا اللاهوتيين الكاثوليك للإنسانيين بالوثنية[2].

كما أن النهضة التي انبعثت في الفكر الغربي بدءا من القرن الرابع عشر ، و بلغت أوجها في القرن السادس عشر، تميزت بخصائص أدت إلى تراجع دور المسيحية الكاثوليكية ، منها ظهور الآداب و اللغات الأوربية القومية ، التي زحزحت اللاتينية التي كانت اللغة الرسمية للمسيحية، وبروز حركات الاستقلال القومي التي ظهرت على حساب الوحدة على أساس المسيحية ، و ظهور فكرة الحق الطبيعي على حساب الحق الديني ، و التي أدت بعد ذلك إلى ظهور فكرة القانون الطبيعي و حقوق الإنسان في مقابل القوانين الدينية المسيحية ، و ظهور الديموقراطيات الحديثة بعد انهيار النظام الإقطاعي ، و بعد ذلك الملكية المطلقة ثم الملكية المقيدة، و كسر احتكار رجال الدين لتفسير الكتب المقدسة و فتح قراءتها و تفسيرها لكل الناس ، و رفع قيمة الإنسان في مقابل قيمة رجال الدين التي سادت في القرون الوسطى ، و القول بوحدة الفكر الإنساني و التنكر للاختلاف الديني مما أدى إلى إحياء الثقافات الوثنية القديمة ، و رواج سوق الأعمال الأدبية ، و ظهور المطبعة التي حلت محل النسخ اليدوي ، و التي أدت إلى تيسير انتشار العلوم ، و ظهور الاكتشافات الجغرافية الكبرى التي وصلت إلى أمريكا ، مما أدى إلى الاطلاع على ثقافات جديدة، و قد لاحقت

---

[1] -Voir : Friedrich-Albert Lange ,OPCIT,P : 205.

[2] -Voir : S. DRESDEN, **L'Humanisme et la Renaissance** (Paris : Hachette , 1967) .

تهم الإلحاد الإنسانيين ، و لكن بعض الإنسانيين هادنوا الكنيسة و دفعوا هذه التهمة عن أنفسهم بحجة أن رجوعهم إلى الفلسفة القديمة و تبنيهم للأفلاطونية و للرواقية هو في الحقيقة رجوع إلى المسيحية الأصلية ، مسيحية المسيح و الآباء الذين كانوا متشبعين بهذه الثقافة ، كالقديس أوغسطين و القديس جيروم الذين أوجدا ذلك التزاوج بين الثقافة الوثنية و الثقافة اليهودية الكتابية ، دون أن ينقص ذلك من إيمانهم المسيحي ، و حجة الإنسانيين في ذلك أن روح المسيح لم تنقطع عن التأثير في العالم القديم و كمثال على ذلك الأفلاطونية المحدثة[1] .

- **الفرع الثاني : بدايات عصر النهضة الأوربية .**

إراسم : و قد مثل إراسم[2] الذي لقب بأمير الإنسانيين مرحلة وسيطة بين الفكر الإنساني الرافض للمسيحية ، و بين الفكر المسيحي الرافض للعقلانية الإنسانية الملحدة الرافضة للمسيحية [3]، فروح الأنسنة لا تتطلب بالضرورة في فكر إراسم الإلحاد ، كما اعتبر في المقابل أن

---

[1] - جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك** ، مرجع سابق ، ص : 449-533.

[2] - إراسم : (1469 – 1536) من رجال اللاهوت الكاثوليك ، ولد في روتردام و توفي في بال ، يعتبر من أهم الإنسانيين المتأخرين رغم انتمائه إلى الكنيسة الكاثوليكية ، و قد ساعدته تنقلاته في أوربا ، واجتماعه بحلقات الإنسانيين على تكوين توجهه الإنساني ،قد دعا إلى العودة بالمسيحية إلى الإنجيل و انتقد تصرفات البابوات و رجال الدين الكاثوليك ، رغم دعوته الإصلاحية التي تتفق في نقاط منها مع دعوة لوثر إلا أنه رفض نهج الإصلاح البروتستنتي ، للمزيد أنظر :

-Marie Barral-Baron, **L'Enfer d'Erasme**. **L'humaniste chrétien face à l'histoire** (Droz , 2012) .

[3] - "Si l'on étudie, dans son ensemble, le mouvement de régénération, dont on ne peut guère déterminer le commencement ni la fin, depuis le milieu du XVe siècle jusqu'au milieu du XVIIe, on pourra reconnaître dans ces deux siècles quatre périodes, dont les limites sont quelque peu confuses, mais qui diffèrent les unes des autres par leurs traits principaux. Durant la première, la philologie préoccupa l'Europe savante. C'est l'époque de Laurent Valla, d'Ange Politien et du grand Érasme, qui marque la transition à la théologie. La domination de la théologie, que déterminent suffisamment les agitations de la Réforme, étouffa, pendant quelque temps, particulièrement en Allemagne, tout autre intérêt scientifique. Les sciences physiques qui, dès l'époque de la Renaissance, avaient grandi dans les laboratoires silencieux des savants, parurent au premier plan, à la brillante époque de Kepler et de Galilée. En quatrième et dernier lieu se produisit la philosophie, quoique la période culminante de l'activité créatrice d'un Bacon et d'un Descartes suive de très près les grandes découvertes de Kepler. L'influence de toutes ces périodes de créations scientifiques agissait encore sur l'esprit des contemporains lorsque, vers le milieu du XVIIe siècle, Gassendi et Hobbes

المسيحية لا تقتضي من أتباعها إلغاء عقولهم و الخضوع للتقليد و الخرافة ، و قد طالب إراسم الكاثوليك بالاستماع إلى احتجاجات لوثر على سلوكات الكنيسة الكاثوليكية ، و في نفس الوقت رفض نتائج الانشقاق الذي أحدثه الإصلاح الديني و الدعوات القومية على وحدة الكنيسة ، و قد كان للحروب الدموية التي أثارتها هذه الانقسامات أثرها في إيجاد محاولة إراسم التوفيقية الوسطية ، و لكن توفيقيته فشلت في لم الشمل ، بل جلبت له سخط جميع الطوائف المتناحرة ، فيذكر مؤرخوا الكنيسة بأن إراسم كان يكتب كتابات ينكر فيها ألوهية المسيح ، و بأن الأرواح تفنى بفناء الجسد و ينكر الألوهية كما أن الأديان هي عنده من صنع البشر ليقودوا الناس إلى حياة هنيئة ، فقد كان الهولندي إراسم معروفا بتوسعه في الشك ، مما أدى بالسربون إلى أن تحكم عليه في سنة 1517 بالهرطقة ، و قد كان إراسم يشكك في نسبة رؤيا يوحنا إلى القديس يوحنا ، كما كان يشكك في نسبة الرسالة إلى العبرانيين إلى بولس ، و شكك في نسبة أعمال الرسل إليهم ، و شك في بقاء الروح بعد انفصالها عن الجسد ، كما كان ينتقد الاعتراف بالخطايا أمام الكنيسة ، و شكك في الطبيعة الإلهية والبشرية للمسيح ، لذا فقد تعرض لنقد كل من الكاثوليك و البروتستانت ، فقد اعتبر لوثر إراسم شاكا ملحدا ، و قرنه بزونكلي واعتبرهما ملحدين لأنهما كانا يضعان كلا من المسحية واليهودية والإسلام في خانة واحدة [1].

و قد كانت الآداب الشعبية التي بدأت مع الشعراء الجوالين منذ القرون الأوربية الوسطى أساسا لأدب النهضة القومي التحرري ، و الذي اتخذ من اللهجات المحلية لغة له ، وذلك على حساب وحدة اللغة اللاتينية الرسمية التي تبنتها ، المسيحية و اتخذتها لغة رسمية لها ، و كان ذلك تمهيدا خطيرا للقوميات الوطنية التي ظهرت على حساب سيطرة الكنيسة ، و التي رفضت وحدة الانتماء المسيحي ، " فقد انعطف الإنسانيون نحو الآداب ، و اتخذوا منها ترياقا ضد عقلانية الكلامية البالغة في تبلد خيالها ، و لكن علينا هنا أن لا ننسى المباهج التي تطالعنا من العالم

---

développèrent de nouveau systématiquement la philosophie matérialiste de la nature "
Friedrich-Albert Lange ,opcit ,P : 206.

[1] - L. E. HALKIN, **Érasme et l'humanisme chrétien** (Paris : Éd. Universitaires , 1969) .

الكلاسيكي القديم ، و من الجائز أن تكون نضارة هذه المباهج قد ذوت في عيوننا لكنها بدت في عصر النهضة كنوزا من الحكمة تتلفع بكمال الأسلوب "[1].

دانتي أليجيري : و أول أديب نهضوي اتخذ أسلوب الأدب القومي هو الإيطالي دانتي الأليجيري[2] الذي لقب بأب الشعر الإيطالي ، فقد كتب دانتي أدبه باللغة الإيطالية و ترك الكتابة باللاتينية ، و جسد في أدبه روحا تحررية من القيم الدينية التي فرضتها الكنيسة على الأوربيين ، و قد اتخذت الكنيسة موقفا رافضا لأدب دانتي و ما يدعو إليه من قيم لا تتفق مع المسيحية ، فقد أسس دانتي في كتابه البلاغة العامية للغة القومية الإيطالية و ذلك على حساب اللاتينية لغة الكنيسة ، و استعمل هذه اللغة في الشعر الغنائي في ديوان "الحياة الجديدة" ، و الشعر الفلسفي في "الكوميديا الإلهية" و الذي يعتبر بداية للعصر الحديث ، لأن " دانتي وضع البابا في الجحيم ، مع أنه مقدس عند المسيحيين و مكانه في "الفردوس" ، و لأنه هدد مصالح فلورنسا و لم يرع روح المسيحية ، و وضع مانفريد في "المطهر"لأنه أبدى الشهامة و النخوة ، و كان جديرا بسلوكه و إباحيته أن يوضع في الجحيم ، و جعل سيجر دي باربانت المتهم بالهرطقة في الفردوس لأنه مات في سبيل الدفاع عن الرأي [3]" ، و دانتي بسلوكه هذا قد شكل خطرا على القيم المسيحية و على اللغة الرسمية للمسيحية ، كما أن آراء دانتي السياسية التي كانت تدعوا إلى فصل السياسة عن البابا جلبت عليه سخط الكنيسة ، مما أدى إلى الحكم عليه بالنفي .

بترارك : و إذا كان دانتي رغم جرأته قد وقف في نصف الطريق بين النهضة و بين العصور الوسطى ، مما جعل من الباحثين من لا يبدأ به في التأريخ للفكر النهضوي الأوربي ، فإن

---

[1] – دونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغيير** ، ترجمة :أحمد الشيباني (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار القارئ العربي ، 1994)، ص:30.

[2] – دانتي الأليجيري : (1265 – 1321) من أهم الرواد الإنسانيين في عصر النهضة ، و تتجلى أهميته في سعيه إلى الفصل بين سلطة الكنيسة و بين سلطة الدولة ، كما أنه سعى إلى إحياء العامية الإيطالية و ضبط قواعدها ليتمكن الإيطاليون من التوحد على أساس قومي ، فساهم في نشر فكرة القومية الأوربية ، و قد اقتبس من رسالة الغفران للمعري رسالته الكوميديا الإلهية و قسمها إلى ثلاثة أقسام هي الجحيم و الجنة و المطهر ، للمزيد أنظر :

- Étienne Gilson, **Dante et Béatrice** (Vrin , 1974)

[3] – دانتي أليجيري ، **الكوميديا الإلهية** ، ترجمة : حسن عثمان (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار المعارف) ، ص : 67.

أعمال بترراك[1] تعد البداية الحقيقية لعصر النهضة ، " فبعد أن تنكر الأوربيون أكثر من ألف عام لحضارة أوربا الجاهلية ، أي الوثنية أيام اليونان و الرومان ، و تنكر أحفاد الرومان الإيطاليون لحضارة أجدادهم أيام الوثنية ، و تنكروا لثقافتهم و لأدبهم اللاتيني شعرا و نثرا ، و لفلسفاتهم و لأمجادهم في السلم و الحرب على السواء ، من جهة لأنها كانت مؤسسة على معتقدات وثنية تتعارض مع العقيدة المسيحية ، و من جهة أخرى لأنها كانت تحتفل بالإنسان و غاياته الدنيوية أكثر مما ينبغي،كان بترارك إذن من رواد عصر النهضة الأوربية الذين اكتشفوا حضارة الرومان و ثقافتهم و أدبهم و تاريخهم ، و مجدوها و زينوها لمعاصريهم كمثل أعلى يحتذى ، حتى أصبح أكبر داعية لإحياء الآداب القديمة في أوربا ، و أكبر داعية لشرف الإنسان و لنبل الإنسان و لحكمة الإنسان و لبطولة الإنسان "[2] ، و ذلك لأنه قعد للغة الإيطالية بعد أن كانت سوقية ، مما جعلها تحتل مكانتها في مقابل اللاتينية التي كانت تمثل شعارا للوحدة العالمية المسيحية ، كما أن الأدب تحول مع بترارك إلى أدب إنساني ، مهتما بالإنسان و ممجدا لاهتماماته و معليا من شأنه ومن قيم حياته ، في مقابل نظرة الازدراء التي كانت تنظر بها المسيحية إلى الإنسان و إلى الأدب و الفن و الحياة ، و وجد في الآداب الإغريقية و الرومانية غايته ، كما دعا بتتراك إلى إقامة الدولة الإيطالية على أنقاض الوحدوية المسيحية .

بوكاشيو : و الأديب الثالث الذي كان له أثر بارز في عصر النهضة هو بوكاشيو[3] ، الذي نقل التجربة الأدبية باللغة القومية من الشعر إلى النثر، هذه النقلة التي كانت محظورة و لم يجرأ

---

[1] - بترارك : (1304 – 1374) شاعر إيطالي من أوائل رواد النهضة الأوربية لقب " أبو الإنسانيين " ، اشتهر بالسوناتات الشعرية التي هي نوع من الشعر الغنائي الذي كتبه بالإيطالية ، و تتمثل قيمة بترارك في المذهب الإنساني في تشجيعه للعامية الإيطالية في مقابل اللاتينية ، و في إحيائه للغزل و للنواحي الإنسانية في الشعر في مقابل النواحي الدينية التي كانت سائدة في القرون المسيحية ، للمزيد أنظر : لويس عوض ، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية** (الطبعة الأولى؛ القاهرة : مركز الأهرام للترجمة و النشر ،1987) ، ص : 55 .

[2] - المرجع نفسه ، ص :60-61 .

[3] - بوكاشيو : (1313 – 1375) يعتبر من أهم رواد النهضة الأوربية في إيطاليا رفقة بترارك و دانتي ، و قد زاد بوكاشيو على رفيقيه أن نقل الكتابة بالعامية الإيطالية من الشعر إلى النثر ، و هذا في رواية الديكاميرون بمعنى الليالي العشرة التي اقتبسها من ألف ليلة و ليلة ، وتحكي هذه القصة حكاية مجموعة من الإيطاليين آووا إلى قصر بعد أن انتشر الطاعون في قريتهم و أغلقوا عى أنفسهم أبواب القصر ثم أخذوا في سرد مغامراتهم في التحلل و الخيانة على بعضهم البعض للمزيد أنظر : المرجع نفسه ص 63 .

أحد قبله على تخطي اللغة اللاتينية في الأعمال النثرية ، لأن ذلك يعتبر تحديا لهيمنة اللغة الرسمية للكنيسة ، و ظهر عمل بوكاشيو النثري الرئيسي في مجموعته القصصية "الديكامريون"[1]، و التي حاكى فيها قصص ألف ليلة و ليلة ، و لم يقم فيها وزنا للأخلاق المسيحية ، مما جعله يكثر من إيراد المغامرات الجنسية التي تصل إلى حد جعل أبطالها من رجال الكنيسة ، بعيدا عن كل شعور بالإثم ، و هو وما يعد نقلة خطيرة في مواجهة قيم الكنيسة ، لأن هذه القصص إلى جانب تجاوزها للغة الرسمية الكنسية توجهت بالنقد إلى السلوك المسيحي ، و عملت على تشجيع التحلل من الالتزامات الدينية[2] .

فرانسوا رابلي: و أكبر شخصية أدبية أثرت في أدب النهضة الأوربية هي شخصية رابلي[3] ، و قد اختلفت آراء النقاد و المؤرخين حول توجهات رابليي الأدبية و الفكرية ، فمن المؤرخين من اعتبر رابيلي شاكا يقف بين موقف الإلحاد الصريح وبين الإيمان ، و لكن التاريخ يذكر عن رابلي أنه كان مؤمنا و رافضا لنفاق رجال الكنيسة ، و رافضا لحجرهم على العقول ، كما كان يمثل روح عصر النهضة ، و ما فيه من تعطش للعلم و المعرفة التي حجبتها الكنيسة الكاثوليكية عن عقول الناس و احتكرت تفسيرها ، و قد جسد رابلي أفكاره في أعماله الأدبية ، و بصفة خاصة في رواية جرجانتوا ، هذه الشخصية الأدبية الروائية التي مثل بها رابلي لتعطش الإنسان الغربي في عصر النهضة للعلم ، فقد استهل جارجانتوا صارخا في مولده "إشرب إشرب" ممثلا تعطش النهضة للعلم ، و بعد أن أنجب جارجانتوا ابنا سماه بانتا جرويل ، و التي تعني المتعطش لكل شيء ،" و أثناء

---

[1] -Voir : J. BOCCACE, **Décaméron**, trad : J. Bourciez (Paris : Garnier Frères, 1963) .

[2] - أنظر :جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك**، مرجع سابق ، ص :460.

أنظر :ص :460.

[3] – فرانسوا رابلي : (1494 – 1553) كاتب فرنسي من عصر النهضة ، بدأ مسيرته بحياة بالرهبنة ، ثم انتقل إلى الطب ، ثم اشتغل بالأدب فألف روايتيه غارغانتوا و بانتاجرويل التي استقاها من الأدب الشعبي ، ثم أضفى عليها أسلوبه الساخر من المظاهر السلبية التي كانت سائدة في عصره،و قد تأثر بفكر الإنسانيين الذي كان سائدا في عصره ، للمزيد أنظر :

- Jacques Boulenger, **Introduction à l'édition des *Œuvres complètes* de Rabelais** (Bibliothèque de la Pléiade, 1941) .

حياته دعاه كتيرون من أبناء عصره بالملحد ،قرد لوقيانوس ،و السكير ،و قد ألف كتبا عن عملاقين ابتكرهما، أب و ابنه ،غارغانتوا و بنتغرول ،و منحهما حياة مليئة بالافراط في شرب الخمر ،إلى جانب المغامرات الجنسية الفضة ،و الفضلات و القذارة ،كانت تلك الكتب هزلية في ذلك الوقت و ظلت كذلك لاحقا،فهي تعج بالسخرية من الكهنة و الكتاب المقدس ،و تراتبية الكنيسة و الشعائر،و لطالما كانت معرفة معتقدات رابلييه الحقيقية شاغل المؤرخين على مر الزمن"[1]، كما أن رابليي ينتقد سلوك الكنيسة و ما فرضته من القيود على حرية الإنسان ، و يرفض القيود التي فرضها القساوسة على أنفسهم ، و يدعو إلى حياة ملؤها الحرية و العلم و تقدير الإنسان[2] .

أدب اليوتوبيا : و ظهر في عصر النهضة نوع من الأدب النثري الذي يتحدث فيه أصحابه عن مدن لا وجود لها إلا في خيالهم المتعب من العصور الوسطى ، و الباحث عن الانعتاق من الصراعات الدينية بين الطوائف المسيحية ، و قد تخيل الأدباء في اليوتوبيا مجتمعات منظمة وفق أطر إنسانية لا تقيم وزنا كبيرا للكنيسة الكاثوليكية ، و هذا ما يبين لنا تطلعات المجتمعات الغربية في عصر النهضة الأوربية إلى نظم إنسانية عقلانية جديدة بعيدة عن مجتمعات العصور الوسطى الكنسية ، كما أن اليوتوبيا تعبر عن القلق الذي أوجدته المبادئ الجديدة التي جاءت بها النهضة ، بعد أن تزعزعت القيم المستقرة التي كانت سائدة في القرون الوسطى المسيحية ، " فقد صاحب الحركة الفنية و العملية الرائعة لعصر النهضة تفكك المجتمع ، فتأكيد فردية الإنسان ، وتطوير ملكاته النقدية ، و توسيع نطاق المعرفة ، قد عملت كلها على تدمير الروح الجماعية للعصور الوسطى، و قضت على وحدة العالم المسيحي " [3] ، لذا حد توماس مور[4] في اليوتوبيا من الحرية الفردية

---

[1] - جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك** ، **مرجع سابق** ، **ص** :**474**.

[2] -Voir : François Rabelais , **Gargantua et Pantagruel** (Bibliothèque Larousse) .

[3] –ماريا لويزا بارنيني ، **المدينة الفاضلة عبر التاريخ** ، ترجمة : عبد الغفار مكاوي (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ،1997) ، ص:83.

[4] – توماس مور : (1478 – 1535) قس و سياسي و كاتب إنجليزي ،كان ملتزما بالمسيحية ، و رافضا للسلوكات التي تظهر من رجال الدين و التي لا تتفق مع المسيحية ، من أهم أعماله الأدبية كتاب اليوتوبيا ، و قد تضمن هذا الكتاب حرية دينية و لم يرفض في هذه الحرية إلا الإلحاد ، أنظر :

المفرطة التي أدت إلى الجشع ، كما رفض الصراع بين المذاهب الدينية ، فمور جعل الدين ينبع من الفطرة لا من الوحي ، كما أن سكان اليوتوبيا يحترمون مختلف المذاهب و العقائد ، و يسمح بدعوة المخالفين إلى الدين و لكن بشرط الحرية و بشرط عدم مهاجمة أديان الآخرين[1]، فأدب اليوتوبيا يمثل البحث عن مجتمع بعيد عن الضوابط الفكرية و الدينية التي فرضتها الكنيسة الكاثوليكية ، و توماس كامبنيلا[2] الراهب الذي عانى من محاكم التفتيش بحث في كتابه "مدينة الشمس" عن مجتمع مسيحي أكثر تسامحا ، حتى إذا ظهرت يوتوبيا فرانسيس بيكون[3] التي سماها "أطلنطا الجديدة" أخذ فيها العلم التجريبي مكانته المرموقة التي سيتبوؤها في القرون اللاحقة ، و ذلك على حساب الفلسفة المدرسية التي كانت قائمة على التوفيق بين المسيحية و بين فلسفة أرسطو العقلية ، فقد دعا

- Léon Lemonnier, **Un résistant catholique**, **Thomas More** (La Colombe, 1948) .

[1] -Voir: -E. SURTZ, The **Praise of Pleasure**. **Philosophy**, **Education and Communism in More's Utopia** (Chicago:The Praise of Wisdom, 1957) .

[2] - توماس كامبنيلا : (1568 – 1639) راهب دومينيكاني و فيلسوف و شاعر إيطالي ، اشتهر بيوتوبيا مدينة الشمس ، بنى نظريته في المعرفة على الدراسة المباشرة للطبيعة التي اعتبرها كتاب الله ، و رفض فلسفة أرسطو ، كما دعا إلى إصلاح الكنيسة الكاثوليكية للمزيد أنظر :

- Jean-Louis Fournel, **La cité du soleil et le territoire des hommes**. **Le savoir du monde chez Campanella** (Paris : Albin Michel, 2012) .

[3] - فرانسيس بيكون : (1561 - 1626) فيلسوف و سياسي و كاتب إنجليزي ، له دور رئيسي في بدايات التحول في مناهج العلوم نحو المنهج التجريبي ، فقد دعا إلى إقامة العلم على المنهج الاستقرائي و ترك المنهج الاستبطاني الذي أدى إلى جمود العلم في القرو ن الوسطى ، لأن المنهج الاستبطاني الذي استقاه المسيحيون من الفلسفة اليونانية يمنع العقل من التعامل المباشر مع الظواهر الطبيعية مما يؤدي إلى الوقوع في الأخطاء العلمية ، و إلى تبني الأفكار التي ليس لها أساس ، كتب يوتبيا أطلنطس الجديدة باللاتينية سنة 1624 و قد ضمنها أفكاره حول العلم و العلماء و دورهم في المجتمع ، أنظر : حبيب الشاروني ، **فلسفة فرنسيس بيكون** (دار التنوير للطباعة و النشر ، 2005) .

فرانسيس بيكون في يوتوبيا أطلنطا الجديدة إلى دراسة الطبيعة بدلا من دراسة بعض الكتب لبعض المؤلفين[1] .

النهضة الفنية : و بالتوازي مع النهضة الأدبية الشعرية و النثرية ظهرت النهضة الفنية التي قامت على الفنون التجسيدية فعادت التماثيل للظهور ، بل غزت المسيحية حتى في كنائسها ، و ذلك بتشجيع من الباباوات بعد أن كانت المسيحية تتخوف من الفنون التشكيلية، و تعتبرها قنطرة للوثنية ، فقد عادت الفنون التشكيلية المعتمدة على البعد الثالث الذي يجعل الأجسام تبدو كما هي في الطبيعة ، و ظهرت الأعمال الفنية التي خلدت في تاريخ الفن العالمي ، كما ظهر فنانون تشكيليون كبار من أمثال رافائيل و مايكل أنجلو و ليوناردو دافنشي ، هؤلاء الفنانين الذين استلهموا الأساطير الإغريقية الرومانية ،كما جسدوا القديسين و الشهداء المسيحيين و الأنبياء الذين ذكرهم الكتاب المقدس ،" و الحق أنه أينما و حيثما نشهد المنجزات الباروكية ،يطالعنا الأسلوب الباروكي بفخامته و جموحه و تطلعه إلى إثارة الانطباعات ، و الآثار العظمى في نفوسنا ،و تفضيله اللاتناسق على التناسق ، و اللامحدود على المحدود ... إن الفكرة الرئيسية للعصر الباروكي تتمثل في الحركة و التغير فليس شيء ثابتا على حال..."[2] هذه النهضة الفنية التي جسدت التطلع إلى فنون ما قبل المسيحية ، كما عبرت عن نزعة إلى إعادة تقييم طبيعة الإنسان و الحياة و فق نظرة جمالية فنية بعيدة عن نظرة التحقير و الاستصغار للحياة و للإنسان التي دعت إليها الأخلاق المسيحية [3].

و يعد إلحاد عصر النهضة الذي سلك سبيل الرجوع إلى الآداب و الفنون اليونانية و الرومانية القديمة السابقة على سيطرة المسيحية مرحلة أولى للإلحاد المعاصر ، كما أن ثمة شخصيات علمية في عصر النهضة تبنت الإلحاد الصريح مثل دولي في محاوراته ، و نجد أن المؤرخين في النصف الأول من القرن العشرين قد أثاروا عدة إشكالات حول ملاحدة عصر النهضة، و

---

[1]-Voir : Fulton Anderson, **Francis Bacon**:**His career and his thought** (Los Angeles, 1962) .

[2] - دونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغيير**،مرجع سابق، ص :43-44.

[3] -Voir: Philippe Morel , **L'art de la Renaissance**, **entre science et magie** (PU Rennes , 2005) .

تعددت فرضياتهم تبعا لخلفياتهم الفكرية التي أثرت على قراءتهم لأعمال الإنسانيين النهضويين ، و تبنيهم للرشدية في جامعة بادو ، و حول القلق الفكري الذي كان سائدا في العالم المسيحي ، مما أدى إلى تقديس النهضويين للعقل ، و ظهور ميل إلى إيجاد دين طبيعي بعيد عن الوحي ، فقد كان أسلوب رابلي الهزلي تجاه الكنيسة وتعاليمها وشعائرها بمثابة صورة واقعية للأدب الشعبي الذي كان سائدا في القرن السادس عشر ، و الذي عرف تراجع النظرة الشعبية تجاه المسيحية ، و قد اتهمت الكنيسة الكاثوليكية رابلي بالإلحاد[1] ولكن هذا المصطلح كان يطلق في هذه المرحلة على كل مخالف لتعاليم الكنيسة الغربية ، كما أن لفظ الإلحاد كان يطلق من كل صاحب رأي على من يخالفه الرأي ، ففي هذه البيئة التي كانت تعج بالصراع الديني و الفكري ، و تزاحم فيها المذهب بعضها بعضا كان لابد للإنسان أن يكون ملحدا منحرفا في نظر جهة ما[2].

ميشيل دي منتاني : و يبرز في أدب أواخر عصر النهضة الأديب الفرنسي منتاني[3] ، و قد جسد مرحلة نهاية الشغف العلمي الذي ساد عصر النهضة ، فمنتاني لم يتوجه في أدبه إلى تقديس العلم و الشغف به ، و لم يلزم في نفس الوقت الديانة المسيحية ، فهذا الأديب تنقل من الإيمان المسيحي و البرهنة على العقائد المسيحية ، إلا الشك الذي جعله ينطق عبارته المأثورة "ماذا أعرف؟" ،" ولكن هذا التشكك لا يصبغ مونتاني بصبغة السلبية ، فهو يخرج من هذه الأزمة و كله أمل في ممارسة الحكمة بأجل معانيها ، تلك الحكمة التي أمكنه أن يستخلصها من الحكم الشعبية

---

[1] – أنظر :فصل مشكلة تاريخية إسمها رابلييه ، جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك** ، **مرجع سابق** ، ص:473.

[2] -Voire : Emmanuel Faye , **Philosophie et perfection de l'homme**: **de la Renaissance à Descartes** (France : Librairie J Vrin , 1998) .

[3] – ميشيل دي مونتاني : (1533 – 1592) كاتب فرنسي من أبرز كتاب عصر النهضة ، أوجد نوعا جديدا من الأدب الأوربي هو أدب المقالة ، و قد اعتمد في هذا الأدب على عرض أحواله و أفكاره الشخصية الداخلية ، مؤيدا لها بالحكم و الأقوال المأثورة و بذلك يعد مونتاني رائدا لأدب المقالة الذاتية ، و كان هذا التوجه منه محاولة للخروج من إشكالات و صراعات عصر النهضة ، للمزيد أنظر :

- Madeleine Lazard, **Michel de Montaigne** (Fayard , 1992) .

الساذجة و الصادقة في آن واحد ، ثم من المذهب الأبيقوري الذي ينصح بالاستمتاع بالحياة و حبها المطلق ، و حتى من مذاهب الوثنيين و الملحدين " [1].

الفرع الثاني : الإصلاح الديني : ظهر تيار الإصلاح الديني المسيحي في مقابل تيار النهضة الإنسانية ، و قد حاول تيار الإصلاح الديني إصلاح المسيحية الكاثوليكية من الداخل ، فرغم المجال المغلق الذي كانت البابوية تفرضه على أتباعها ، فقد ظهر في إنجلترا الإصلاحي جون ويكلف [2] ، و هاجم نظام الكهنوت الكنسي ، و قال برمزية استحالة جسد المسيح و دمه ، كما ترجم الكتاب المقدس إلى الإنجليزية التي هي لغة شعبه التي يعرفونها ، و هاجم سلطة البابا ، فتعرض للحرمان ، ثم ظهر جون هيس[3] في وسط أوربا ، و تأثر بأفكار و يكلف ، فندد بسلوكات رجال الكنيسة ، و قال بأن الخلاص يناله المسيحي من الإنجيل ، و أن المسيحيين غير ملزمين باتباع أقوال البابا ، فكلفته آراءه الخارجة عن سلطة الكنيسة الكاثوليكية أن يحاكم محاكمة صورية و يحرق بعدها على الملأ[4].

مارتن لوثر : و من أهم دعاة إصلاح المسيحية الذين ظهروا في مرحلة النهضة لوثر[5]، و قد اتهمت الكنيسة الكاثوليكية الإصلاحي لوثر بالإلحاد ، و نسبت إليه الكنيسة الغربية آراء لا

---

[1] – رجاء ياقوت ، **الأدب الفرنسي في عصر النهضة** (القاهرة : دار المعارف) ، ص:53 .

[2] – جون ويكلف : (1328 – 1384) من أوائل رواد الإصلاح الديني في إنجلترا رفض عقيدة التحول الجوهري في الأفخارستيا ، ورفض السلطة المطلقة للبابا و جعل سلطة الكتاب المقدس أعلى السلطات ، وقام بترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة الإنجليزية ليقرأه كل الإنجليز ، أثارت آراؤه سخط الكنيسة الكاثوليكية و هذا ما أدى إلى إحراق كتبه بعد موته ، أنظر ، ول ديورانت ،قصة الحضارة ، ج 22 الإصلاج الديني .

[3] – جان هس : (1372 – 1415) إصلاحي بروتستاني من أصول تشيكية تأثر بفكر ويكلف . وثار ضد ممارسات الكنيسة و رجال الدين الكاثوليك ، هذه الممارسات التي لا تتفق مع مبادئ المسيحية ، كما رفض استغلال رجال الدين للبسطاء من المسيحيين ، و بسبب هذه الآراء أحرقه الكاثوليك حيا ، أنظر : المرجع نفسه .

[4] –أنظر :فايز فارس،**أضواء على الإصلاح الديني** (القاهرة : دار الثقافة المسيحية) .

[5] – مارتن لوثر : (1483 – 1546) راهب و لاهوتي ألماني قام بعمل رئيسي في الإصلاح البروتستنتي ، و قد بدأ إظهار معارضته للكاثوليكية و للبابا بعد قصة صكوك الغفران التي أراد البابا بيعها لتجديد كنيسة القديس بطرس في روما ، ثم كتب رسالته المكونة من 95 اعتراض على البابا و على العقيدة الكاثوليكية ، و قد نشر هذه الرسالة سنة 1517 ، و قد رفض لوثر احتكار البابا لتفسير الكتاب المقدس و جعل حق التفسير عاما ، كما أباح للكهنوت الزواج ، و قد ترجم لوثر الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية مما أسهم في تطوير هذه اللغة على حساب اللاتينية التي كانت تعد اللغة

تتفق مع ما تتبناه من عقائد ، كالقول بنوم الأرواح إلى يوم الدينونة ، و قد ثار لوثر على سلطان الكنيسة الكاثوليكية ، و كان لقصة صكوك الغفران أثر مباشر في ظهور ثورة لوثر، و نفى لوثر ما ساد من اعتقاد عند الكاثوليك في عصمة البابا و المجامع المسكونية ، و جعل حق قراءة الكتاب المقدس لكل الناس بعد أن كان حكرا على الإكليروس ، مما دفعه إلى ترجمته إلى الألمانية ليصل إلى كل الناس في ألمانيا ، و ليكسر احتكار قراءته ، و انتشرت دعوته بين الألمان و بين النبلاء مما عصمه من إعدام الكنيسة .

و إذا تعمقنا في التكوين الفلسفي للوثر وجدناه مناقضا للاهوت الكاثوليك المدرسي ، الذي ربط الإيمان بمباحث العقل و بالمنطق الأرسطي "كتب لوثر ضد اللاهوت السكولائي ، و هي قائمة من سبع و تسعين نقطة ،تؤكد على أنه من الخطأ على سبيل المثال القول إنه لا يمكن أن يصبح المرء لاهوتيا خلافا للرأي الشائع لا يمكن للمرء أن يكون لاهوتيا ما لم يتخل عن أرسطو من غير أرسطو ...."[1] ، لأن لوثر ربط الإيمان بالانفعال و الشعور و العواطف ،" فالإيمان عند لوثر لا يبحث عن التفهم الفكري ، بل عن السلوك الانفعالي ، إني أؤمن لا لكي أفهم ، بل لأريد ، لأتصرف ، لأطيع ، يمكن أن يقال أن الإيمان ليس عقليا بل وجوديا ، إنه ليس موضوعيا ، بل ذاتيا إن لاهوت لوثر فكر وجودي "[2] ، هذه المحاولة الإصلاحية التي قام بها لوثر و إن كان القصد منها إعادة الحياة للمسيحية قبل أن يقضي عليها الإلحاد ؛ إلا أنها شكلت مرحلة أخرى من مراحل تراجع الديانة المسيحية .

فالإصلاح البروتستانتي إذا درسناه من ناحية تراجع المسيحية المغلقة أمام الإلحاد نجد أنه قد زعزع سلطان الكنيسة الكاثوليكية ، و أفقدها وحدتها الداخلية في مواجهتها للملاحدة، و قد نزع حق القراءة و التفسير من احتكار البابا و المجامع ليجعله لكل الناس ، وهذا الاطلاع المباشر لم يكن مأمون النتائج لأن فيه فتحا لباب النقد لتناقضات الأناجيل ، كما اختلف الإصلاحيون مع المسيحية التقليدية و خالفوها في عقائد رئيسية ، كالقول بتحول العشاء الرباني إلى جسد المسيح

الرسمية للكاثوليك ، أنظر : تيوبالد سوس ، **لوثر** ، ترجمة : حسيب نمر (الطبعة الأولى؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1981) .

[1] - جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك**، مرجع سابق ، ص :496 .

[2] – تيوبالد سوس ، **لوثر**، مرجع سابق ، ص :29 .

و دمه على الحقيقة ، هذه العقيدة التي أولها الإصلاحيون و حملوها على الرمزية، كما ألغى الإصلاح الديني دور الكهنة كوسطاء بين البشر و بين الله في قراءة الكتاب المقدس أو في التوبة ، و لم يعترفوا برتب الإكليروس و لا بسلطة البابا ، ليتراجع سلطان الكنيسة على المسيحيين ، و ذلك بالإضافة إلى اشتداد الفرقة و التصارع و التقاتل بين الإصلاحيين و المحافظين ، مما سهل على الملاحدة تجاوز كلا الطرفين ، و أعطى لهم مبررا لهذا السلوك خاصة بعد الفظاعات التي خلفتها الحروب الدينية بين الطوائف المسيحية .

و التأمل في طبيعة الأفكار الإلحادية التي ظهرت في القرن السادس عشر يبين أن الإلحاد في هذه المرحلة لم يستقل بنظريات واضحة عن الكون و الإنسان ، و إنما شكل نواة أولى لما يليه من مراحل متتابعة ، فلم يكن لفظ الإلحاد بالمعنى الذي اتخذه الإلحاد المعاصر ، فالمعاني التي ربطت الإلحاد بعدم الإيمان لم تظهر إلى العلن إلا بعد سنة 1600 ، حيث ظهرت نظريات الحلولية المادية ، و النظرية الطبيعية ، و التأليهية الرافضة للوحي و للأديان ، و المفكرين الأحرار الذين أظهروا إلحادهم في القرن السابع عشر ، و مصطلح العقلانية الذي ظهر في القرن التاسع عشر، و هذا ما يبين بأن اتهام النهضويين مثل رابليي بالإلحاد لم يكن بالمعنى الاصطلاحي الذي ساد بعد عصر النهضة ، فقد بقي في القرن السادس عشر الإيمان بالأناجيل ، و بأن مصدرها الوحي، و لم يصل الملاحدة إلى الإلحاد النظري الصريح الذي ظهر في القرون اللاحقة.

الفرع الثالث :النزعة العقلانية في إيطاليا في عصر النهضة : كما أن الأفكار التي بدأ ظهورها في العصر المسيحي الوسيط لم تنقطع عن التأثير في عصر النهضة الأوربية ، فالرشدية اللاتينية ، و محاولة عقلنة اللاهوت المسيحي و إدخال المنطق الأرسطي في مباحث الإلهيات المسيحية ، كل ذلك أدى إلى استمرار موجة العقلنة التي طالت المسيحية لتستمر هذه الموجة بعد ذلك و تأخذ نفسا جديدا في إيطاليا [1] .

[1] - Voir : Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**,OPCIT,P :205.

نزعة التحرر في جامعة بادوا : ففي جامعة بادوا[1] الإيطالية التي كانت خارجة عن الرقابة الكنسية تطور ت الأفكار الحرة بشكل كبير ، فقد كانت هذه الجامعة تناقش أطروحات تنفي المعجزات المسيحية و تنفي عقيدة خلود الروح وتفصل بين ما هو عقلي وما هو ديني ، و قد كانت هذه الجامعة ملاذا للكثير من الملاحدة الذين ارتبط بها اسمهم كدارسين و كمدرسين ، " و أصبحت المركز التربوي لأملاك البندقية ، يهرع إلى جامعتها الذائعة الصيت الطلاب من جميع أنحاء العالم المسيحي اللاتيني بيكو دلا ميرندولا ، و أريستو ، و بمبو ، جوتشيارديني ، و تسو ، و جاليلو ، و جستافس فلنا الذي أصبح فيما بعد ملك السويد ، و جون سبيسكي الذي صار ملك بولندة ، و أنشأ دمتروس كلكنديلس فيها كرسيا للغة اليونانية قبل أن يرحل إلى فلورنس بستة عشر عاما ، و كان في وسع شيكسبير بعد مئة عام من ذلك الوقت أن يتحدث عن بدوا الجميلة مهد الفنون "[2]، و قد ذكر المؤرخ الألماني ريمان في القرن الثامن عشر و كان من أوائل من كتب في تاريخ الإلحاد بأن جامعة بادو في إيطاليا كانت تعج بالملاحدة ، و أرجع سبب ذلك إلى التعسف الذي كانت تمارسه الكنيسة الغربية التي احتكرت الدين والدنيا ، و بسبب النفاق الذي كان يظهر من الاكليروس ، و كذا بسبب اهتمام الإيطاليين بعلوم اللغة أكثر من اهتمامهم باللاهوت ، و قد رأى هذا المؤرخ أن إيطاليا كانت تزخر بالملاحدة منذ القرن الخامس عشر ، و بأن أفكار هؤلاء الملاحدة الإيطاليين قد عبرت إلى فرنسا لتنشأ مفكرين من أمثال فانيني ، و قد كان الجو مهيئا في فرنسا قبل ذلك لتلقي هذه الأفكار على يد بترارك ، و قد عولجت قضية مدرسة بادو على يد كبار المؤرخين في القرن التاسع عشر كرينان و أندري لانجه [3].

---

[1] – جامعة بادوا : يقع مقرها في مدينة بادوا الإيطالية ، تأسست سنة 1222 ، من أقدم الجامعات في العالم ، تميزت باستقلالها عن سلطة الكنيسة الكاثوليكية مما جعلها مرجعا للعقلانيين و للمفكرين الأحرار منذ تأسيسها و هذا ما يفسر ارتباط ذكرها بذكر كبار العلماء الطبيعيين و الفيزيائيين و المفكرين الأحرار ، مثل كوبرنيك و جون دولاميرندول و برناردو تليزيو ، للمزيد أنظر :

- S. d'Irsay, **Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours**, (Paris : 1933) .

[2] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، ج : 19 ، ص : 196 .

[3] – "En Italie, à l'université de Padoue, l'averroïsme jetait alors dans l'ombre de fortes et profondes racines. Cette école était à la tête du mouvement intellectuel dans tout le nord-ouest de l'Italie et se trouvait elle-même sous l'influence des hommes d'État et des

بياترو بانبونازي : و قد كان من أبرز شخصيات جامعة بادو بياترو بنبونازي[1] و الذي كتب في سنة 1516 كتابا عن خلود الأرواح ، فبالنسبة إليه لا يمكن إثبات خلود الروح بواسطة العقل ، و توما الإكويني هو عنده خائن لفلسفة أرسطو الذي كان يقول بفناء الأرواح ، و يتبع أرسطو في ذلك أكثر الفلاسفة القدامى ،فهذه العقيدة عند بنبونازي لم توجد إلا لإخضاع الشعوب و ترهيبها ، هذه الفكرة التي توجها بنبونازي في الفصل الأخير من كتابه بجعل الأديان الثلاثة في خانة واحدة ، فالعقل في رأي بنبونازي يعطي للإنسان الحكمة و النور و الإيمان عكس ذلك ، و قد أثار كتابه ضجة أدت به إلى تدعيمه بمؤلفات أخرى ، و رغم الحصانة التي كان يتمتع بها بنبونازي فإن كتابه أدين و أحرق.

ثم كتب بانبونازي كتابا عن القدر و الحرية ، بين فيه رفضه للمعجزات و اعتبرها ظواهر طبيعية لم يصل العلم بعد إلى تفسيرها ، كما رفض الخوارق التي تنسب إلى القديسين ، و

---

négociants de Venise (245), qui avaient l'expérience des affaires politiques et penchaient vers un matérialisme pratique. L'averroïsme s'y maintint jusqu'au XVIIe siècle, tout en conservant pieusement le culte d'Aristote et en gardant complètement la barbarie de la scholastique ; on l'y combattait moins que dans les autres universités ; aussi passait-il plus inaperçu. Comme un « château fort de la barbarie », Padoue défiait p202 les humanistes qui, particulièrement en Italie, penchaient vers Platon, dont ils admiraient le brillant style et le talent d'exposition ; cependant à quelque rares exceptions près, ils se gardaient de s'enfoncer dans les profondeurs mystiques du platonisme-". Voir : Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT,P :209.

[1] - بياترو بمبونازي : (1462-1525) طبيب و كيميائي و فيلسوف من جامعة بادوا أثارت آراؤه سخط الكنيسة الكاثوليكية ، فقد رأى أن المعجزات مظاهر طبيعية لم يستطع الإنسان الوصول إلى فهمها ، ورأى أن الأرواح فانية بفناء الجسد و هذا ما يتفق مع فلسفة أرسطو ، وهذا ما أدا بمحاكم التفتيش إلى إحراق كتبه في ساحة عمومية ، و لم يعد طبعها إلا بعد أن أدخل التصحيحات التي أمر بها ، أنظر : إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة** ، مرجع سابق ، ج : 3 ، ص: 273 .

رفض فكرة إحياء الأموات عن طريق المعجزات ، فلا مجال عنده لخوارق العادات و كل ما ظهر منها هو مظاهر طبيعية لم يصل العلم إلى تفسيرها.

و رغم هذه الآراء المعارضة للمسيحية فإن بانبونزي لم يكن ملحدا صريحا ، بل إنه توفي و هو أستاذ في أحد المعاهد اللاهوتية ،"كان بنبونازي إذن رغم مجاهرته بصدق الإيمان ، يعود النفوس على تصور للإنسان و للكون مستقل عن العقيدة الإيمانية ، على أنه تجدر الملاحظة أن هذا التصور بعيد غاية البعد عن التجربة و عن العلوم الوضعية "[1] ، و نجد أن بعض معاصريه اعتبروه ملحدا وردوا على كتابه في فناء الأرواح ، كما أن بعض تلاميذه ذكر عنه بأنه كان ماديا ملحدا، و قد رأى فيه بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرين مثل فرانسوا بيريو بأنه شاك قلق بين عقل العالم الطبيعي و بين الإيمان المسيحي ، فهو واقف في الوسط لا يدري إلى أيهما يميل ، و قد كان هذا هو المكان الفكري المفضل لأمثاله في ظل الاضطهاد الذي كان سائدا في ذلك الوقت ، و لكن أمثال بمبونازي كانوا يعمدون إلى إثارة الأفكار التي تعمل عملها في زعزعة القناعات حول العقيدة المسيحية[2].

الفرع الرابع : النزعة الإنسانية في إيطاليا :

بيكو ديلامراندولا : من أبرز أقطاب الحركة الفكرية الإنسانية في عصر النهضة الأوربية بيكو ديلاميراندولا[3] ، الذي لقب بعنقاء العقول ، فقد دعا إلى إعطاء الإنسان مكانته اللائقة به في الكون ، و جعل للإنسان في فكره من المكانة أكثر مما يتوافق مع التصور المسيحي

---

[1] - إميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، ج : 3 ، ص : 285 .

[2] - voir : Douglas, A.H , **The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi** (Cambridge : University Press , 1910) .

[3] -بيكو ديلامراندول : (1463 – 1494) فيلسوف و لاهوتي و مفكر إيطالي ، كتب تسع مئة أطروحة أراد نشرها في روما ، و لكن البابا إنسنت الثامن حكم ببطلان هذه الأطروحات و أجبر بيكو على التراجع عن أطروحاته ، أنظر :

- P. M. Cordier , **Jean Pic de la Mirandole ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien** (Paris : Debresse, 1957) .

للإنسان الخاطئ المحتاج للعناية ، ودعا إلى الاستفادة من التراث الوثني الإغريقي الروماني ، الذي غطت عليه الكنيسة لمدة ألف عام .

و أقام فكره الإنساني على ثلاث دعائم ،" الأولى هي الإيمان بكرامة الإنسان و بأن للإنسان قيمة في ذاته و بأن للحياة الإنسانية قيمة في ذاتها و يجب إثراؤها بكل ما في الطبيعة و العالم المادي من فكر و نشاط و علوم و فنون و آداب ، و الثانية أن الإنسان سيد مصيره في هذا العالم ، و أن إنسانيته مقترنة بقدرته على الاختيار ، و الثالثة أن الحضارات الوثنية الأولى كانت تنطوي على حكمة عميقة أهدرها العالم المسيحي ، و لذا فكل نهضة يجب أن تقوم على استيعاب التراث الوثني عند اليونان و الرومان و غيرهما من شعوب العالم القديم "[1] ، و إلى جانب هذه النزعة الإنسانية فقد كان ديلامرندولا من أقطاب الباطنية المسيحية[2] المتأثرة بالقبالاه اليهودية التي تمتد بدورها إلى الهرمسية ، و الخطر الذي شكله هذا المذهب الجديد على المسيحية هو أنه حاول إعطاء تفسيرات باطنية للمسيحية بعيدة عن التفسيرات الظاهرية التي كانت تعتمدها الكنيسة الكاثوليكية، فقد أتى بآراء جديدة فيما يتعلق بعقيدة الصلب و بالأفخارستيا ، و كانت آراؤه في ذلك متقاربة مع ما جاء في الدين الإسلامي ، فقد كان على اطلاع على الثقافة الإسلامية ، و قد جسد آراءه العلمية في تسعين خطابا ، أدانت الكنيسة منها ثلاثة عشر خطابا و اعتبرتها هرطقة.

جوردانو برونو: و لا يبعد جوردانو برونو[3] في أفكاره الرئيسية عن بيكو ديلاماندولا، فقد كان على اطلاع على الهرمسية التي نقل مؤلفاتها إلى العالم الأوربي ، و دعا إلى تبني أفكارها الحلولية التي وصلت به إلى درجة تأليه الإنسان عن طريق التذكر و العشق الإلهي، الذي ينقله مراحل

---

[1] – لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مركز الأهرام للترجمة و النشر ، 1987) ، ص: 176.

[2]-Voir : Eugenio GArin , **Hermétisme et Renaissance**, trad : Bertrand Schefer (Paris : Allia, 2001).

[3] – جوردانو برونو : (1548 – 1600) لاهوتي و فيلسوف و عالم فلك إيطالي ، تبنى نظرية كوبرنيك حول دوران الأرض ، و قال بأن الكون لا نهائي و أن المجموعة الشمسية هي جزء من مجموعات أخرى ،كما رأى أن الألوهية حالة في الأجرام السماوية ، حكمة الكنيسة بكفره و هرطقته ، فتم قطع لسانه و أعدم حرقا ، للمزيد أنظر :

- J. ROCCHI, **L'Errance et l'hérésie**, **ou le Destin de Giordano Bruno**(Paris : F. Bourin,1989) .

إلى مصدر النور ، مما يؤهله للحلول في الذات الإلهية ، بل يذهب جوردانو إلى أبعد من ذلك حين يعتقد أن بإمكان الإنسان أن يصل إلى التفوق على الآلهة ،كما تبنى جوردانو برونو المقولات الفلكية الجديدة لكوبرنيك التي خالفت علم الفلك المسيحي القائم على ظواهر الكتاب المقدس و على آراء أرسطو ،كل ذلك أدى إلى اتهام جوردانو برونو بالزندقة و أعدمه الكاثوليك حرقا[1].

أسرة مدسيس : و مع انتشار آراء هؤلاء المفكرين في المجتمعات الغربية نجد أن بعض عناصر الأسر الغنية الجديدة التي أفرزتها النهضة كانوا عاملا داعما لحركة الأنسنة و ما حملته من تصورات جديدة ، و يعد لورنزو دو ميديسيس[2] أبرز مثال على ذلك[3]، فقد دعم لورنزو كبار فناني عصر النهضة ، و من أبرز الفنانين الذين دعمهم نجد ليوناردو دافنشي ، و مايكل أنجلو، و لا شك أن انتشار الفنون بالشكل الذي ظهر في عصر النهضة كان له دلالاته على الرغبة في التحرر من التصور المسيحي الذي كان طوال ألف سنة يتحفظ في نظرته إلى هذه الفنون على اعتبار أنها من مخلفات الوثنيات القديمة ، " فالفنان المسيحي نتيجة لانتشار الهيومانزم و تمجيد الإنسان ، و نتيجة لإحياء ثقافة الجاهلية و الرومانية ، بدأ يصور أنبياء الكتاب المقدس و مشاهده كما كان اليوناني أو الروماني يصور آلهته و أعمالها بالخط و اللون و الحجر ، و قد غزت روح الهيومانزم الكنيسة الكاثوليكية نفسها ، فقبلت أن يكون الدين موضوعا للفن لتزيين الكاتدرائيات و الكنائس و الأديرة

---

[1] - Voir : IBID .

[2] - لورنزو دلمدتشي : (1449 – 1492) كاتب و سياسي من فلورنسا ، حكم فلورنسا في الفترة الممتدة من سنة 1478 إلى سنة 1492 ، تميزت فترة حكمه بالاستبداد ، إلى جانب تشجيعه للعمارة و للفنون ، و يعد من أهم أبناء أسرة مديتشي الثرية النافذة التي حكمت فلورنسا لقرن و نصف ، أنظر :

André Chastel: **Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique** (Paris : P.U.F , 1982) .

[3] - Voir : IBID .

و القصور بالصور والفريسكات و الرسوم الحائطية الفيجوراتيف أي التجسيدية أو الشخصية ، دون تخوف من عودة الوثنية و عبادة الأصنام .. و لا شك أن هذا ما كان ليتم دون تأثير دعاة المذهب الإنساني و العلوم الإنسانية ، من أمثال لورنزو دي مديتشي ، و الشيء الثاني هو أن فنان عصر النهضة الأوربية أصبح لا يجد حرجا في أن يستوحي القصص الديني باعتبار أن الأساطير الوثنية جزء لا يتجزء من تراثه الثقافي" [1] .

و قد كان لظهور المطبعة في عصر النهضة وما أحدثته من نشر للعلوم الدينية وللمؤلفات الأدبية و الأفكار العلمية ؛كان لها تأثيرا بالغا على زعزعة سيطرة الكنيسة على العقول، فقد فتحت الطباعة باب المعرفة على كل الناس و سهلت انتشار الكتب ، و اتفق ذلك مع الاضطرابات الدينية و الفكرية التي سادت في عصر النهضة ، فزادت الطباعة من حدة الصراعات و التمايز بين الفرق الدينية و الآراء الفكرية و ذلك بسبب تيسيرها لمصادر التعلم [2].

و يسجل تاريخ الأدب الأوربي في عصر النهضة انتشار تيارات أدبية تميزت بالتحلل و الإلحاد في بلاط آل مدتشي ، و قد حفل هذا الأدب بأنواع المجون و التحلل الأخلاقي و لم يخل من ألفاظ تدل على إلحاد هؤلاء الأدباء و مجونهم ، و قد حظي هؤلاء الأدباء بالرعاية السامية للورنزو " لقد كانت حاسة الجمال المرهفة في لورنزو أقوى من أن تكبح جماحها آدابه العامة ، و كان الشعر من أهم ما يصبو إليه و ينفق فيه ساعات فراغه ، و كانت قصائده تضارع خير ما قيل من الشعر في أيامه ، و بينا كان بوليتان الذي يفوقه في هذا الميدان لا يزال يتردد بين اللغتين اللاتينية و الإيطالية ،كانت أشعار لورندسو قد أعادت إلى اللغة الإيطالية القومية الأسبقية الأدبية التي جاء بها دانتي و نبذها الكتاب الإنسانيون ... غير أن أكثر ما يميزه من القصائد عن غيره من الشعراء هي أغاني التنكر التي كتبت ليتغنى بها في أوقات الأعياد و في ساعات اللهو و الانشراح ، و التي تعبر عن مشروعية اللذة ، و تسخر من احتشام العذارى ..."[3]

و قد واجهت الكنيسة في عصر النهضة نظريات الفلكيين التي لا تتفق مع ما هو مقرر عندها حول الحقائق الفلكية التي أخذتها من ظواهر الكتاب المقدس و من الحكمة الأرسطية ،

---

[1] – لويس عوض ، مرجع سابق ،ص: 123.

[2] – أنظر: ول ديورنت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، ج : 18 .

[3] – المرجع نفسه ، الجزء نفسه ، ص : 215 .

فنظريات كوبرنيك[1] الجديدة في الفلك التي جاءت مخالفة للفلك الإغريقي و لنظريات أرسطو في ذلك ، سببت زعزعة شديدة للمسيحية التي كانت تتبنى نظريات أرسطو الفلكية، و التي اعتبرتها متوافقة مع ظواهر الكتاب المقدس، و خاصة بعد إثبات جليليو جاليلي[2] بواسطة التلسكوب لآراء كوبرنيك ، و التي تتلخص في أن الأرض ليست مركز الكون ، و أن الأرض هي التي تدور حول الشمس و ليس العكس ، هذه الآراء التي اعتبرتها الكنيسة تخطئة لحقائق الكتاب المقدس ، مما أدى إلى تحريم آراء كوبرنيك ، و الحكم عليه بالسجن و الإقامة الجبرية و احتفاظه بآرائه لنفسه و عدم نشرها بين الناس ، رغم أن كوبرنيك لم يكن يرمي إلا للتوفيق بين العلم والمسيحية[3].

و شمل استرجاع الإنسانيين لتراث الحضارة الغربية ما قبل المسيحية إعادة استخراج و نشر أساطير اليونان ، و قد عادت هذه الأساطير للظهور في الكتابات النثرية و الشعرية و في الأعمال الفنية ، و لم يكن غرض الأدباء و الفنانين النهضويين من إعادة الأساطير القديمة تبنيها في ذاتها ، بل ليكشفوا كيف أوجد الإنسان الآلهة عن طريق الأساطير وفق تفسيرات عقلية ، و بظهور هذه المناهج فقد تجلى خطر التأويل الذي بدأ يتهدد المسيحية في وجودها.

---

[1] نيقولا كوبرنيك : (1473 – 1543) راهب و طبيب و فيلسوف و سياسي و عالم فلك بولندي ، تعد نظرياته الفلكية تحولا جذريا في الفكر الغربي ، فقد كانت الفكرة السائدة منذ عصر اليونان هي فكرة بطليموس و أرسطو و مفادها أن الأرض هي مركز الكون و أن الشمس تدور حول الأرض ، لكن كوبرنيك أثار نظرية جديدة مفادها أن الأرض ليست مركز الكون و أن الأرض هي التي تدور حول الشمس و القمر يدور حول الأرض ، ثم أثبت كيبلر هذه النظرية بعد ثمانين سنة ، هذا التحول الجذري أدى إلى زعزعة اليقينيات التي كانت الكنيسة تتبناها في نظرتها إلى الكون ، أنظر :

- Thomas Kuhn, **La Révolution copernicienne**, trad. Avram Hayli. (Paris : Livre de Poche, 1992) .

[2] – جليليو جاليلي : (1564 – 1642) عالم فلك و فيلسوف و فيزيائي إيطالي ، وافق كوبرنيك في نظريته حول عدم مركزية الأرض ، وأنها تدور حول الشمس ، ودعم هذه النظرية عن طريق ملاحظاته بواسطة التلسكوب الذي ركبه بنفسه ، رفضت الكنيسة الكاثوليكية نظرية جاليليو و حكمت عليه بالإقامة الجبرية و عدم نشر أفكاره في الناس ، للمزيد أنظر : لويس عوض ،ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية ، ص : 273 .

لويس عوضعوض ، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية ، مرجع سابق ، ص :

[3] -P. REDONDI, **Galilée hérétique**, trad. M. Aymard (Gallimard, 1985 .)

و قد اختلفت مناهج اللاهوتيين في التصدي للإشكالات الجديدة التي أوجدتها علوم الطبيعة في عصر النهضة ، فقد فضل بعض اللاهوتيين الوقوف عند ظواهر ما جاء في الكتاب المقدس كقصة الخلق في سفر التكوين ، و رأوا في منهج التأويل خطرا على كل الكتاب المقدس ، و انتهج آخرون منهج التأويل للخروج من التناقضات التي ظهرت بين الكتاب المقدس و العلوم التي تطورت في عصر النهضة ، و يظهر من ردود اللاهوتيين على المشتغلين بالعلوم الطبيعية تعمق الهوة بين الطرفين، و كمثال على ذلك فقد توجه الأطباء في دراساتهم إلى الخصائص الفيزيولوجية للجسم و أهملوا المباحث المتعلقة بعلاقة الروح بالجسد وعدوا الروح جزءا من الجسد، هذا ما اعتبره اللاهوتيون إلحادا و إنكارا للعقائد[1].

و بعد ظهور الرحلات البحرية الكبرى في القرن السادس عشر أدى ذلك إلى دعم الملاحدة بحجج جديدة ، فهذه الرحلات و إن أدت إلى محاولة المبشرين نشر المسيحية في أمم جديدة ، فإنها قد أدت كذلك إلى التساؤل حول عالمية الدين ، فالفكرة التي كانت سائدة قبل ذلك هي أن كل الناس متدينون و لا وجود لشعوب ملحدة حتى في المجتمعات البدائية ، و قد كان المبشرون المسيحيون يذكرون في حكاية رحلاتهم و مخالطتهم للأمم بأن كل الشعوب التي احتكوا بها هي شعوب متدينة و إن اختلفت طبائع تدينها ، ولكن في مقابل ذلك كانت نتائج رحالة آخرين في زمن الرحلات الكبرى مخالفة لما ذكره اللاهوتيون ، حيث ذكروا بأنهم عثروا على شعوب ملحدة ، وقد كان لنتائج رحلاتهم الموجهة هذه أثرا كبيرا على الأوربيين ، و قد ذكر بعض الرحالة الذين زاروا أدغال إفريقيا بأنهم عثروا على شعوب لا هي مسلمة ولا يهودية و لا مسيحية، و لا تتدين بأي دين آخر و لا تبني معابد بل تعيش كالوحوش ، كما أن رحالة آخرين قد ذكروا بأن هنود أمريكا يعيشون بدون أي دين بل يعيشون حياة وحشية[2] .

و قد كانت قضايا الاستهزاء و السخرية من الكنيسة من أهم ما تعج به المحاكم الدينية والمدنية التي تعاقب الذين يأتونه، كما أن كثرة هذه المحاكمات تبين مدى ما وصل إليه الأوربيون في القرن السادس عشر في تحللهم من الأديان ، فقد صار أغلبهم يعتقدون أن الأديان كلها عملة واحدة لا فرق بينها ، و لم يختلف سلوك رجال الدين كثيرا عن سلوك عامة الشعب

[1] - Voir : Georges Minois , OPCIT , P : 115 .

[2] - Voir : IBID, 118 .

، " وهكذا أخذ أساقفة و رؤساء أديار يحسنون أمور الدنيا ، ينهجون في عيشهم نهج الأمراء فينصرفون لأعمال الصيد و القنص ، و يستسلمون للهو و القصف و لصيد الغواني ، أو يكونون من نصراء العلم و الفنون فيؤلبون حولهم الأدباء و الفنانين و الشعراء ، أما نظرتهم إلى ما تحت إيالتهم من مطرانيات و أسقفيات و ديارات ، فنظرتهم إلى إقطاعات و موارد رزق يجب أن تدر عليهم الأعطيات و المداخيل الطيبة و الثراء الوافر، لا يهمهم قط أن يمكثوا فيها أو أن يقيموا بين ظهرانيها أو أن يقوموا بما تقتضيه الواجبات الدينية التي يضطلعون بها من وعظ و إرشاد ، و تعليم الدين المسيحي ، و إعداد كهنة لائقين و خدمة للهيكل محترمين ، و الحفاظ على الآداب و الأخلاق الكنسية " [1].

نقد النبوات السماوية : و قد كان كتاب القرن السابع عشر ينسبون كتاب الثلاثة الكذابين إلى كاتب من القرن السادس عشر ، و قد بدأ الحديث عن هذا المؤلف النقدي الأسطوري الذي انتقد كل الأديان منذ سنة 1538 ، حيث سعى كثيرون إلى الكشف عن مصدره الأصلي ، و إذا كانت النسخة اللاتينية للكتاب ترجع في أقصى تقدير إلى مابين 1640-1650 ، فإنه من المؤكد أن الفكرة الرئيسية التي يعالجها الكتاب تعود إلى الحركات النقدية الشاكة المتمردة على المسيحية و التي كانت سائدة في القرن السادس عشر ، فالفكرة العامة السائدة في الكتاب تأليهية تؤمن بالألوهية و ترفض الوحي أكثر منها ملحدة رافضة لكل العقائد الدينية ، فمنذ بداية الكتاب بدأ الكاتب بالتساؤل هل الإله موجود....و إذا كان موجودا فلا شيء يدل على أنه يطلب العبادة ، ثم يتساءل الكاتب عن الهدف من العبادة و هل الله محتاج إليها ، و هذا النوع من الشك يدل على أن المؤلف كان يرجع في أفكاره إلى تأليهية أبيقور، التي تؤمن بآلهة بعيدة لا تتدخل في شؤون الناس ، و هذه هي أفكار سالس Celse[2] ففي مؤلفه "حوار الحقيقية ضد الكنيسة" ،

---

[1] -رولان موسيه ، **تاريخ الحضارات العام:القرن السادس عشر و السابع عشر** (الطبعة الثانية ؛ بيروت- باريس: منشورات عويدات ،1987) ، ج: 4، ص :72 .

[2] - سلس : (القرن الثاني الميلادي) فيلسوف روماني ،كان من أتباع المذهب الأبيقوري ، اشتهر بنقده للمسيحية كتب باللغة الإغريقية كتاب حوار الحقيقة في نقد المسيحية ، و قد انتقد الديانة المسيحية في بدايات تشكلها و اختلاطها بالحضارة الإغريقية الرومانية ، و قد فقد أصل كتاب سلس ، و لم يبق منه إلا فقرات ذكرها ناقدوه من اللاهوتيين المسيحيين ، للمزيد أنظر :

يدين بدين من وحي الطبيعة لا دخل للأنبياء فيه ، لأنه يعتبرهم وضاعين و كذبة ، كما أنه يعتقد أن الأنبياء الثلاثة – عليهم السلام – اتجهوا إلى السيطرة على مشاعر شعوبهم بادعاء الوحي من قوى غيبية ، و قال بأن لكل واحد من الثلاثة طريقته الخاصة في ذلك ، فالعنف السياسي هو الأسلوب في نظره بالنسبة لليهودية و للإسلام ، و الخديعة هي الأسلوب بالنسبة إلى المسيحية ، كما ينتقد الكاتب العقائد المسيحية ، فيتساءل كيف يرسل الله ابنه ليصلب ليكفر عن خطايا البشر، فالمسيحية في نظر الكاتب ديانة مقيتة ، و كل الأديان هي عبارة عن مغالطات ، و هذه العقائد التي يخطئ بعضها بعضا ينبغي للعاقل في نظره أن لا يقبلها كلها ، و أن لا يدين إلا بما يوحيه إليه عقله ، فالنور الطبيعي يقود الكاتب إلا ديانة إلهها قديم هو العالم ذاته.

و إذا كان النص اللاتيني لكتاب الثلاثة الكذابين لا يرجع إلا إلى سنة 1650 فإن الأصل المخطوط الذي أخذ طابع الأسطورة كان موجودا و متداولا منذ القرن السادس عشر، و لكن هذه المخطوطات لم يعثر عليها على الإطلاق ، فقد تحدث غيوم عن هذا المخطوط منذ سنة 1543 ، و في سنة 1631 نقل مارسان مقاطع من هذا الكتاب قال بأن صديقا له أملاها عليه ، و لم تتمكن إليزابات ملكة إنجلترا و لا كريستين ملك السويد من العثور على هذا الكتاب الذي وضعوه تحت البحث[1].

إن تتبع نظريات الفلسفة و التوجه العام للآراء الفلسفية و الفكرية في أوربافي القرن السادس عشر يوصل إلى نتيجة عدم وجود نظريات للإلحاد الممنهج المنظم في منهج علمي في هذه المرحلة ، فقد بقيت التوفيقية المدرسية بين الأرسطية و المسيحية هي المذهب الغالب و المدرس في المعاهد و الكليات ، ولكن هذا الثبات يخفي خلفه شرخا كبيرا في علاقة الغرب بالمسيحية ، و قد تمثلت مظاهر هذا الشرخ في الشك [2]و النقد و السخرية و الفساد الأخلاقي ، هذه السلوكيات التي ظهرت بشدة عند المسيحيين في الغرب تدل على عمق الثورة التي جوبهت بها

- Louis Rougier, **Celse contre les chrétiens** (Paris : Éditions du siècle, 1925) .

[1] - Voir : Tribus Impostoribus (Paris : Jules Gay , 1861) .

[2] – للمزيد من التفصيل حول الشك في فلسفة القرن السادس عشر ينظر كتاب :ول ديورانت،**قصة الحضارة**،ترجمة: محمد بدران (بيروت : دار الجيل) الجزء الرابع من المجلد الخامس ، ص :26 و ما بعدها .

المسيحية في عصر النهضة ، و قد لجأ الفلاسفة إلى طرق متخفية في زعزعة المقررات و رافق هذا الشك الفكري انحلال خلقي ، فقد سجل التاريخ أن بعض المدن الأوربية قد شهدت وجود سكان منقطعين عن الممارسات المسيحية ، كما أن الأوساط و الأسر الغنية الشهيرة كانت تعيش في بعد كامل عن الديانة المسيحية ، و قد أحس الكتاب في القرن السابع عشر بهذه الروح المتمردة العامة التي شهدتها القارة الأوربية ضد المسيحية [1]

الفرع الخامس : الإلحاد في إيطاليا في القرن السادس عشر:

لقد تميزت إيطاليا في عصر النهضة الأوربية بكثرة الملاحدة فيها ، و اشتهرت بذلك أكثر من غيرها من أقطار القارة الأوربية في هذه المرحلة[2] ، فقد كان الأدباء و المسرحيون لا يخفون سخريتهم من الكنيسة ، و تجلى الانحلال في الأدب الإباحي ، و قد كانت المسرحيات تتضمن انتقادات شديدة للمسيحية ، ففي مسرحية الراعي الوفي لجوفاني باتيستا أكثر من التعبير عن نزعته المادية و رفضه للمسيحية و هذه الأفكار الملحدة كانت هي الطاغية على أدبه [3]، و نفس هذه الأفكار الملحدة كانت تخيم على الأعمال المسرحية لمكيافلي .

الآراء السياسية لنيقولا مكيافلي : لقد أسس مكيافلي للعلوم السياسية الحديثة و السياسات القاسية التي سادت منذ عصر النهضة وجدت سندا لها في نظرية مكيافلي[4] أن الغاية تبرر

---

[1] – للمزيد حول الانحلال الخلقي في هذه المرحلة ينظر : المرجع نفسه ، الجزء الرابع من المجلد الخامس ، فصل الانحلال الخلقي ، ص: 76 و ما بعدها .

[2] - للمزيد أنظر : جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك**، مرجع سابق ، ص 495.

[3] – جيوفاني باتيستا غاريني : (1538 – 1612) شاعر و كاتب و سياسي إيطالي ، اشتر بعمله الأدبي الرئيسي حكم الراعي ، و هو عمل جمع فيه بين التراجيديا و الكوميديا ، و قد لاقى عمله الأدبي نجاحا فائقا و امتدت المناقشات حوله إلى القرن الثامن عشر ، للمزيد أنظر :

- **Encyclopædia Universalis** , OPCIT .

[4] – نيقولا مكيافلي : (1469 – 1527) فيلسوف سياسي إيطالي اشتهر بكتاب الأمير الذي يعتبر نقلة رئيسية في الفكر السياسي ،حيث نقل المباحث في علم السياسة من علاقتها باللاهوت المسيحي إلى منهج عملي واقعي ، و قد تلقى ردود فعل رافضة من اللاهوتيين المسيحيين و منع تداول كتاب الأمير ، و لكن مع ظهور التنويريين الفرنسيين عاد

الوسيلة ، و ذلك بعيدا عن كل فضيلة مجدتها الأديان ، لأن الدين في نظر مكيافلي هو مجرد حافز لتثبيت الحكم ، " و لهذا يتوجب على حكام أية جمهورية أو مملكة أن يحافظوا على المبادئ الأساسية للديانة التي تصون وجودهم ، و إذا ما عملوا هذا سهل عليهم أن يصونوا تدين دولتهم ، مما يؤدي إلى الحفاظ عليها متحدة طيبة ، و عليهم أيضا أن يسندوا و أن يشجعوا كل ما يمكن له أن يساعدهم على تحقيق هذه الغاية ، حتى و لو كانوا غير مقتنعين بصحة غايتهم هذه "[1] ، كما أن السياسة تحولت إلى علم وضعي بعيد عن الأسس الدينية ، و قامت على أساس هذا العلم الجديد الدولة القومية الحديثة على أنقاض الدولة الدينية التي سادت أوربا في القرون الوسطى ، فشكلت بذلك آراء مكيافلي أنسنة و علمنة للعلوم السياسية ، و شكلت آراء مكيافلي في أخلاق الأمير التي بناها على الخداع و على إظهار الفضيلة و إبطان الرذيلة[2] أساسا لإبعاد الأخلاق عن السياسة ، و التي كانت لها نتائجها الوخيمة على الإنسانية في الفترات اللاحقة ، و ذلك لأنها فصلت السياسة عن الأخلاق و الدين .

و قد تبنى مكيافلي في أدبه أفكارا مادية حسية متحللة ، فالأبيقورية الحسية في مسرحية المندراغورا كانت هي السائدة ، و ينتقد فيها عقيدة الحساب الأخروي ، كما أن مكيافلي كان شديدا على المسيحية في شعره وقصصه كالحمار الذهبي التي تحكي أن الحيوانات تتعايش بينها في نظام وسعادة ، و الإنسان وحده هو الذي يؤذي بني جنسه ، كما يدعو في هذه القصة إلى البهيمية في العيش و إلى ترك التفكير وهذا من الإلحاد العملي ، و في تحليله للتاريخ يستنتج بأن الأمر خاضع

الاهتمام بكتاب الأمير ، فقد مدحه روسو و فولتير و مونتيسكيو و جون لوك ،و شكل أساسا للمنهج الواقعي العلماني في علم السياسة ، أنظر : ليو شتراوس و جوزيف كروبسي ،**تاريخ الفلسفة السياسية**، ترجمة : محمود سيد أحمد (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2005) ، ج: 1 ، ص : 429 .

[1] – نيقولا مكيافلي ، **مطارحات مكيافلي** ، ترجمة : خيري حماد (الطبعة الثالثة ؛ بيروت: دار الآفاق الجديدة،1982) ، ص:266 .

[2] – يقول مكيافلي في ذكره للصفات التي ينبغي للأمير أن يتظاهر بها أمام رعاياه : " و لابد له أن يبدو رحيما و صادقا و مستقيما و متدينا أمام من يراه و يسمعه ، و هذه الصفة الأخيرة ضرورية جدا لأن الناس يحكمون على ما يرونه بأعينهم ، وفي كافة أعمال البشر و خاصة الأمراء فإن الغاية تبرر الوسيلة و هذا حكم لا يمكن نقضه ، فعلى الأمير إذن أن يهدف للفوز بالولاية و المحافظة عليها ، و سوف يحكم الجميع على و سائله بأنها شريفة و يمدحونها أيضا " نيقولامكيافلي ، **الأمير** ، ترجمة : أكرم مومن (القاهرة : مكتبة ابن سينا) ، ص :91 .

للحظوظ ، و أن الدين لم يكن له دور إلا في توطيد السلطة للحكام ، فالدين هو أكبر مساعد للأمير في نظر مكيافلي و هذه الفكرة هي التي يكررها مكيافلي في محاوراته ، و قد استنبط مكيافلي بأن العقيدة إذا ضعفت في النفوس ظهرت روح الثورة و التمرد على الأمراء ، و هذا الذي حدث في القديم بعد أن ضعفت الوثنيات عند الإغريق ، و لكن المسيحية أعادت هذا الخضوع للرومان ، و قد اعتقد مكيافلي أن الدين خاضع لقانون الموت ، الذي لا يتأخر إذا لم يسع أصحاب الأديان في تحديثها ، و بذلك أدخل مكيافلي فكرة تاريخية الأديان المخالفة لتعاليم لمسيحية التي ترى في نفسها الديمومة و الصحة المطلقة ، و بذلك أوجد مكيافلي فكرة شديدة الخطورة هي اعتباره للأديان ناتجا تاريخيا إنسانيا ، هذه الفكرة التي كانت أساس نظريات ملاحدة القرن الثامن عشر ، الذين سعوا إلى دراسة العقائد في منشئها وتطورها و موتها ، وهذا ما يمكن اعتباره قفزة مباشرة إلى الإلحاد النظري [1].

المطلب الثاني: الإلحاد في القرن السابع عشر (1600-1700) .

1- الفرع الأول : مرحلة الشكاك الأحرار (1600 - 1640) :

لقد سجل القرن السابع عشر البداية الحقيقية للدخول في الحداثة في المجال الفكري و العلمي في الغرب ، و شهد القرن السابع عشر البداية الفعلية لوضع كل المبادئ الغربية التقليدية تحت محك النقد ، فقد كانت القناعات التقليدية في هذا القرن تناقش و تنهزم على التوالي ، لتخلفها نزعة عقلانية نقدية تتوجه أكثر فأكثر إلى السيطرة على الفكر الغربي ،كما أن الشك كان متصاعدا في كل مكان ، و قد كان بدء سيره متباطئا ولم يشمل في بداياته إلا النخب الفكرية ، و لكن بعد أن أطلق لم يكن ثمة شيء في مقدوره الوقوف في طريقه .

الأزمة الفكرية الأولى : و قد شهدت بداية القرن السابع عشر ما اصطلح عليه مؤرخوا الفكر الغربي بالأزمة الأولى للقيم الفكرية الغربية ، و قد مهد لظهور هذه الأزمة المفكرون الإنسانيون و الحروب بين الطوائف المسيحية ، و قد ظهرت بداية هذه الأزمة سنة 1600 مع تساؤلات هملت ، فقد كان الدين غائبا من عمل شكسبير حيث أن كل شيء يتعلق بحتمية عمياء ، " و ماذا كانت ديانة شكسبير ، إن البحث عن فلسفته في هذا المجال بوجه خاص شاق عسير ،

---

[1] - Voir : **Larousse Dictionnaire encyclopédique .**

فهو من خلال أشخاص مسرحياته يعبر عن كل المعتقدات ، في تسامح لابد أنه كان يحمل البيوريتانيين على القول بأنه كافر ، و كثيرا ما استشهد بالكتاب المقدس في إجلال و تقديس ، و جعل هملت المفروض أنه متشكك ،يتحدث عن إيمان عن الله و الصلاة و السماء و الجحيم ، و لقد عمد شكسبير و أبناؤه و فقا للطقوس الأنجليكانية ... و تحدث هملت عرضا عن النفس على أنها خالدة ، و لكن مناجاته لا تؤكد أية عقيدة أو إيمان و كلماته على فراش الموت في النسخة القديمة فلتستقبل السماء نفسي غيرها شكسبير إلى أن الراحة هي الموت..." [1] لقد كانت بداية القرن ساحة للتساؤلات التي لم يستطع اللاهوتيون الإجابة عليها إلا بإجابات هشة ، مبنية على قواعد و مسلمات المنطق الأرسطي الذي كانت المادية الميكانيكية تكاد تقوض بنيانه الفكري الصوري ، و قد كان الخطأ الذي ارتكب في حق غاليلي سنة 1633 مؤذنا بمرحلة فكرية جديدة ، و إذا كان تحالف الكنيسة في هذه المرحلة مع السلطة السياسية قد أعطاها منظرا براقا ، فقد كان النقد و الشك ينمو في الخفاء ، لينقض بعد ذلك على هذه الواجهة البراقة ، و قد كانت مرحلة المفكرين الأحرار مهدا للأزمة الفكرية الأوربية الثانية بين سنة 1680-1720 ، هذه الأزمة الثانية التي شهدت ظهور الإلحاد الصرف الذي حاول أن يتأطر في أطر فكرية بديلة[2] .

و قد شهدت الفترة الممتدة مابين 1600 و 1730 مراحل فكرية إلحادية متعاقبة في تطورها التدريجي ، فقد بدأت هذه المراحل بالمصطلح الفضفاض الفكر الحر الذي حاول ناحتوه عدم استثارة الخصوم ، هؤلاء الخصوم الذين حاولوا بدورهم وصف أتباع الفكر الحر بأنهم جماعة من الملاحدة الذين ينكرون الألوهية و يبحثون عن المتع و التحلل ، و لكن التاريخ يثبت بأن الأزمة الفكرية في هذه المرحلة كانت أعمق من مجرد الرشق بالتهم .

الفرع الثاني : المفكرون الأحرار : و قد كان مصطلح المفكرين الأحرار الذي استعمله فيري منذ سنة 1585 يشير إلى الذين يرفضون العقائد و الأفكار السائدة في مجتمعاتهم ، و الذين يعيشون متحررين منها ، و لكن المصطلح يحمل دلالات أعمق ، و قد كان هذا المصطلح يطلق

---

[1] - ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 7 ، ج : 1 ، ص : 153 – 154 .

[2] - Voir : René Pintard, **Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle** (Genève : Slatkine , 2000)P :30 .

كذلك على مجموعة من الهولنديين ،كانت تعتقد بالحلولية و بأن هناك روحا مقدسة هي السبب في وجود كل الأشياء.

و في الصورة الكلية للفكر الحر في بدايات القرن السابع عشر ؛لم يكن للمفكرين الأحرار في الفترة الممتدة من 1600 إلى 1640 أي منظومة فكرية موحدة ، و قد كان غالبيتهم من الطبقات الأرستقراطية ، وكان الجامع الوحيد بينهم هو الهرطقة التي جعلت منهم شكاكا ، و قد كانوا متخفين بأفكارهم بسبب الخوف من سطوة الكنيسة ، و كانوا لا يظهرون شيئا من مذاهبهم للناس ، فكثيرا ما كانوا لا يعرفون إلا بعد موتهم و العثور على مؤلفاتهم ، فقد حدث أن طبيبا ملحدا يدعى يوسف تراولي مولود سنة1590 بعد أن درس الطب استقر في روما سنة 1614 ، و قد كان طبيبا للكرادلة المسيحيين ، و لم يكتشف إلحاده إلا بعد وفاته حيث عثر في مكتبته على مؤلفات مناقضة للمسيحية ، و لم تكن الأفكار تناقش بين هؤلاء الهراطقة إلا في جلسات مغلقة ، وقد كان منهم الأمراء و أصحاب المكتبات، و كانوا يحضون بحماية عليا ، و تسود جلساتهم حرية مطلقة في التعبير عن الأفكار ، و قد كانوا يعتبرون هذا التحرر الفكري حكرا عليهم ، أما بقية الطبقات البسيطة فيجب أن تعيش في المسيحية و الشعوذة لأنها لم تتأهل بعد لمثل هذه الأفكار [1].

جون بودين : و مما حمل المفكرين الأحرار على التخفي قسوة العقوبات المسلطة عليهم، فقد كانت عقوبة الإلحاد أو الإيمان بدين بدون وحي هي الإعدام ، و قد كان هذا هو مصير الكثيرين من أتباع الفكر الحر ، و من أهم الكتابات التي كانت منتشرة بين المفكرين الأحرار نجد مؤلفا لجون بودان Jean Bodin (1529 _ 1596) اعتمد فيه على أسلوب المحاورة ، و قد جمع فيه بين سبعة من الحكماء المختلفي الأديان ، منهم يهودي و كاثوليكي و كالفني و لوثري و تأليهي و مسلم و شخص لا يرى فرقا بين الأديان ، هؤلاء الحكماء يعيشون مع بعضهم البعض في احترام متبادل لعقائدهم ، و يرفض جميعهم الإلحاد الخالص الذي يؤدي إلى فساد الأخلاق ، و يجعل من الإنسان حيوانا ، و قد كانوا يناقشون عقائدهم فيما بينهم بطريقة تؤدي آليا إلى الشك و الابتعاد عن اليقينيات بسبب منهج بودان ، و قد جعل من هؤلاء المتدينين يتناقشون في العقائد المسيحية ، عن الطبيعة الإلهية للمسيح وعن معجزاته وعن تجريب الشيطان له ، و عن قيامته من بين الأموات ، هذه العقائد التي تم نفيها في المحاورة بأدلة قوية ، فعقيدة الروح القدس و الخطيئة الأصلية

[1] - Voir : Georges Minois , OPCIT , P : 181 .

اعتبرت في المحاورة كتحديات للعقل و لقوانين الطبيعة ، كما أن الحلول و التجسيم و العبادات و الطبيعة المتشائمة للمسيحية كلها أخضعت لمحك النقد ، و في مواجهة أدلة الخصوم قام الكاثوليكي بالرد على التهجمات و لكن أدلته جعلت ضعيفة في المحاورة إلى الدرجة التي لا يمكن معها أن تكون دليلا على صحة العقائد المسيحية ، و عند استشهاد الكاثوليكي بنصوص الكتاب المقدس جابهه المؤله بأنه لا يقتنع إلا بالأدلة التي تستمد من العقل ، الذي هو وحده الذي يمكن له أن يحدد المقبول و الصحيح من الخطأ و المرفوض ، ثم يتدخل الذي لا يرى فرقا بين العقائد فيقول بأن كثرة الأديان و العقائد تجعل الإنسان يتوقف في الاختيار ، فقد لا تكون إحداها أصح من الأخرى ، وينتهي الكتاب بنتيجة حاسمة لصالح التأليهية الرافضة للوحي ،و إلى عدم الفرق بين طبيعة العقائد و الأديان ، فقد ختم صاحب هذا الرأي بأنه لا ينبغي أن تخطأ أي عقيدة و أن الشك يلزم كل إنسان بأن يلتزم بدين بلده ، و يقبل حتى الإلحاد شريطة أن لا يرتبط بالتحلل من الالتزامات و أن لا يحدث فوضى اجتماعية[1]، وقد كان هذا الكتاب الذي ألفه بودان مصدرا علميا مفضلا لدى الجيل الثاني من متحرري القرن السابع عشر، فقد كان كل من نودي و باتين و الملكة كريستينا يحتفظ بنسخة من هذا الكتاب المصدر في الفكر الحر [2].

شارون : و قد استقى المفكرون الأحرار نصيبا كبيرا من مبادئهم و أفكارهم من الفكر الحر الذي تبناه بيار شارون (1541 – 1603) ، فقد كان شارون مشابها في منهجه لبودان ، فكان يعرض الأدلة التي يعتمدها الخصوم في محاججة بعضهم ، دون أن يتخذ موقفا من أدلتهم و مذاهبهم ، مفضلا النظرة المتساوية للعقائد كلها ، و تبني موقف تأليهي مجرد يؤمن بالألوهية عموما دون الإيمان بالوحي و الشرائع ، فكل العقائد عنده متساوية ، ترجع في أدلتها إلى المعجزات

[1] Voir : S. GOYARD-FABRE, Jean Bodin et le droit de la République (P.U.F., 1989) .

[2] – يقول ول ديورانت في وصفه لكتاب بودين :" أما ما عساه يكون هذا الدين ،فلم يفصح عنه بودين ، و كان دينه مشكوكا فيه و في كتابه الغريب حديث سبعة رجال ، الذي تركه عن عمد دون أن ينشره ، صور كاثوليكيا و لوثريا و كلفنيا و يهودي و مسلما ، و أبيقوريا و ربوبيا ، في مناقشة في البندقية ، و فازت اليهودية ، أما المبادئ المسيحية في الخطيئة الأصلية و التثليث و التجسد فقد كان الهجوم عليها أقوى بكثير من الدفاع عنها ، و لم يثبت في النهاية إلا الإيمان بالله ،إن نقاد بودين اتهموه بأنه يهودي و كلفني و ملحد ، و قالوا بأنه مات على غير دين كالكلب ، و لكن الإيمان بالتوجيه الإلهي للعالم ، واضح بأجلى بيان في الجمهورية ، و الإلحاد موضوع خارج نطاق التسامح ، لأنه يهزأ بالكون " ول ديورانت ،قصة الضارة مرجع سابق ،ج : 3 ،م :7 ، ص: 313.

و الوحي و النبوات ، مما يجعلها كلها متهمة في نظر شارون ، وهذا ما جعل رجال الدين المسيحيين يوجهون له تهمة الإلحاد رغم كونه راهبا[1]، و قد كتب شارون كتابا عن الحكمة وجعل مصدر الأخلاق هو العقل و قوانين الطبيعة ، هذا الكتاب الذي حرم سنة 1605 كان من المصادر الرئيسية للمفكرين الأحرار[2].

و نجد في تاريخ الفكر الأوربي أن ثمة علاقة معقدة بين بدايات الفكر الحر و بين الطبيعية الفكرية للإيطاليين، و بين ما وصل إليه العلم الطبيعي من اكتشافات جديدة ، فقد كان المفكرون الأحرار يستعملون في نقدهم للمسيحية اكتشافات العلم الجديد ، فاستخدموا مبادئ الرياضيات ، و نظرية غاليلي و نظرية كوبرنيغ فعلم الفلك الجديد قد أكد وجود حقائق علمية منافية للفرضيات الفلكية التي تبنتها الكنيسة ، و استعان المفكرون الأحرار في تغيير النظرة المسيحية للإنسان

[1]Voir : Pierre Charron , **De la sagesse** (Paris : Lefèvre) , T : 3 .

[2] – لخص ول ديورانت فكر شارون في فقرة جامعة فقال:" و كان قدر كبير من هذه الشكوكية الفرنسية صدى سلبيا لمونتيني ، ثم أصبحت قوة فكرية إيجابية بناءة في شخص صديقه بيير شارون ، و هو قسيس من بوردو ، قام له بالطقوس الأخيرة عند موته ، و ورث مكتبته ، وكتب في 1601 رسالة عن الحكمة في ثلاثة مجلدات في وصف الحكمة ، ولكن قيل عن هذه الرسالة بغير حق بأنها ترتيب منهجي لمونتيني ، ولكنها على الأصح رسالة مستقلة تدين بالكثير من الفضل "للمقالات"، ولكنها تحمل طابع شخصية شارون الدمثة الوقورة ، و هو يقول بأن كل المعرفة تنبع من الحواس ، و هو لذلك عرضة لتقييدات الحواس و عجزها و أخطائها الكثيرة ، فليست الحقيقة من شأننا نحن ، و يقول السفهاء من الناس بأن الحقيقة يثبتها قبول كل الناس لها و إن صوت الخلق من صوت الله ، ولكن شارون يعتقد أكثر ما يعتقد أن صوت الناس هو صوت الجهالة ، وأنه صوت الآراء التي تلفق لهم ، و أن الإنسان يجب أن يتشكك خاصة فيما يؤمن أكثر الناس به ، إن الروح قوة خفية لا تهدأ ، متصلة بالمخ ، و ظاهر أنها تفنى بفناء الجسم، إن الديانة تنطوي على أسرار و خفايا لا يمكن إثباتها و على سخافات كثيرة ، وعليها يقع وزر التضحيات الوحشية و القساوات التعصبية ، و إذا كان كل الناس فلاسفة يتعشقون الحكمة و يمارسونها فلن تعود ثمة حاجة للديانة ، و يمكن أن تعيش المجتمعات بمقتضى علم أخلاقي طبيعي مستقل عن اللاهوت أو الدين ، و يمكن أن يوجد الإنسان الفاضل دون سماء و لاجحيم ، و لكن إذا أخذنا في الاعتبار ما فطر عليه الإنسان من شر و جهل فإن الدين يصبح أداة ضرورية لازمة للأخلاق و النظام ، و بناء على هذا يتقبل شاون كل أساسيات المسيحية ، حتى الملائكة و المعجزات و ينصح الحكماء بمراعاة كل المراسم الدينية التي تضعها الكنيسة التي ينتسب هو إليها عن غير قصد على أية حال ، ولن يكون المتشكك الحق هرطقيا أبدا ، و على الرغم من هذه النتائج القويمة التي خلص إليها شارون فإن أحد الجزويت المعاصرين يحشره في زمرة أخطر الملحدين و أشرهم و أخبثهم ، و لما مات شارون فجأة بالسكتة القلبية ، في سن الثانية و الستين (1603) قال الأتقياء بأن هذا عقاب من عند الله على كفره و إلحاده ..." ول ديورانت ،قصة الحضارة ، مرجع سابق ، م : 7، ج :3 ، ص: 287 .

بالدراسات العلمية ، التي تم من خلالها اكتشاف المزيد من المعلومات عن الجسم الإنساني ، فالعلم الطبيعي[1] الذي كان المقوم الأول للإلحاد في القرن التاسع عشر كان قبل ذلك مقوما أولا في القرن السابع عشر بنى عليه المفكرون الأحرار إلحادهم[2].

بيكون : و من أهم المفكرين الذين أسسوا للمرحلة العلمية الجديدة العالم و الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون (1561 – 1626) ، فقد دعا بيكون إلى إيجاد أسس نظرية جديدة للعلم ، بعيدة عن المنطق الأرسطي القائم على التسليم بمقدمات و بناء نتائج عليها ، هذه المقدمات الكلية التي اعتبرت غير قابلة للنقاش لم يسلم بها بيكون ، بل دعا إلى عدم التسرع في التسليم بالمقدمات ، و دعا إلى التجربة المتأنية والتريث في تعميم القواعد ، فأسهم بذلك في إيجاد المنطق الاستقرائي ، الذي كان أساسا لتطور المنهج التجريبي و العلوم التجريبية ، و كانت نتائجه سلبية على المنطق الأرسطي و على الفلسفة المدرسية ، و بالتالي على المسيحية و ذلك بتجاوزه لعلوم اللاهوت الوسيط الذي بني على المنطق الأرسطي [3]، و جعله بيكون خارج دائرة العلم القائم على البر هان و على الاستقراء ، و قد أسهم بيكون بفلسفته العلمية إسهاما بالغا في تحويل توجهات الفكر الغربي في القرون اللاحقة " و عندما أسس رجال من الإنجليز الجمعية الملكية في لندن للنهوض بالمعرفة الطبيعية ،كان تكريما لفرانسيس بيكون و تخليدا لذكراه، أن يكون مصدر وحي الجمعية و ملهمها ... و حيا ليبنتز بيكون باعتباره خالقا للفلسفة من جديد ، و عندما تكاتف فلاسفة عصر التنوير لتأليف دائرة معارفهم التي هزت العالم ، فإنهم أهدوها إلى فرانسيس بيكون ، و كتب ديدرو في نشرتها التمهيدية إذا كنا أدينا مهمتنا بنجاح فإننا نكون مدينين بأكبر الفضل لقاضي القضاة بيكون الذي اقترح خطة قاموس عالمي للعلوم و الفنون ، في عصر لم يوجد فيه إذا صح التعبير علوم و لا فنون ... و في غمرة الحماس قال دلامبرت عن بيكون إنه أعظم الفلاسفة و

---

[1] -" Les sciences physiques qui, dès l'époque de la Renaissance, avaient grandi dans les laboratoires silencieux des savants, parurent au premier plan, à la brillante époque de Kepler et de Galilée. En quatrième et dernier lieu se produisit la philosophie, quoique la période culminante de l'activité créatrice d'un Bacon et d'un Descartes suive de très près les grandes découvertes de Kepler. L'influence de toutes ces périodes de créations scientifiques agissait encore sur l'esprit des contemporains lorsque, vers le milieu du XVIIe siècle, Gassendi et Hobbes développèrent de nouveau systématiquement la philosophie matérialiste de la nature. " Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque** , OPCIT, P : 206

[2] – أنظر فصل : الدعوة إلى العقل ، المرجع نفسه ، م 7 ، ج : 1 ، ص : 243 و ما بعدها .

[3] **- أنظر** : ستوارت هامبشر، **عصر العقل** ، ترجمة:ناظم طحان (الطبعة الثانية: اللاذقية،دار الحوار ، 1986) ص:16 .

أفصحهم و أكثرهم شمولا ، و لما تمخضت جماعة التنوير عن الثورة الفرنسية قررت نشر مؤلفات بيكون على حساب الدولة و نهج الفكر البريطاني في مغزاه و مبناه من هوبز إلى سبنسر باستثناء بركلي و هيوم و الهيجليين الإنجليز منهج بيكون ..."[1].

الفرع الثالث : ردود الفعل الدفاعية اللاهوتية: و قد كثر الملاحدة في أوربا في بدايات القرن السابع عشر ، و يدل على هذه الكثرة الكتابات الدفاعية للاهوتيين المسيحيين ، فكثرة الملاحدة هو ما جعل الأب مرسان Mersenne[2] يطلق صيحة تحذير معلنا أن في باريس وحدها سنة 1623 خمسون ألفا من الملاحدة ، " ففي عشرينيات القرن السابع عشر زعم مارين مارسين أنه كان يوجد في باريس خمسون ألف ملحد، في ذلك الوقت كان مجموع سكان المدينة يعدون أربع مئة ألف نسمة ،ترى هل كان يعني فعلا ملحدا حين قال ملحدا، هل كان يقصد فعليا أن واحدا من كل ثمانية من سكان باريس كان يجحد الدين كليا ،من الصعوبة بمكان معرفة ذلك ،لكن الأمر يفترض من غير ريب قدرا كبيرا من الشك ، كان مارسين محور العلم في زمانه ،يؤتى بالأفكار الجديدة إليه فيقوم بنشرها على نطاق واسع ....في الكتاب الذي زعم فيه وجود خمسين ألف ملحد تضمنت قائمة ملحدي مارسين بونافنتورا ، و شارون ،و مكيافيلي و فانيني ،و برونو "[3]، و قد كانت هذه العبارة من مرسان فيها شيئ من المبالغة تراجع عنها بعد ذلك ، و لكنها تؤشر على مدى ما وصل إليه انتشار الإلحاد،[4] و قد جمع مرسان قائمة طويلة للكتاب الملاحدة في القرن السابع عشر ، و ذلك في كتابه:"مسائل حول سفر التكوين".

---

[1] – ول ديورنت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 7 ، ج : 1 ، ص : 274 .

[2] – مارين مرسان : (1588 – 1648) رجل دين فرنسي على المذهب الياسوعي الكاثوليكي ، و فيلسوف و عالم رياضيات و فلك ، يعد من أهم الشخصيات العلمية في بدايات القرن السابع عشر ، اشتهر بكتابه : كفر الملاحدة و التأليهيين و المتحررين في هذا الزمان ، و قد نشر هذا الكتاب سنة ، 1624 ، للمزيد أنظر :

- Françoise ARMENGAUD , **MERSENNE MARIN** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[3] - جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك** ،مرجع سابق ، ص :524.

[4] - Voir : Marin Mersenne, **L'impiété des déistes**, **athées et libertins de ce temps combattue et renversée de point en point par raisons tirées**

فرانسوا غاراس : و ثمة شاهد أكثر أهمية من شهادة مرسان على مدى انتشار الإلحاد في بدايات القرن السابع عشر هو الأب غاراس Garasse[1] الياسوعي ، الذي كتب عدة كتب في الرد على البروتستانت ما بين 1619-1622 ، ثم كتب في سنة 1623 مؤلفا ضخما في ألف صفحة ضد المفكرين الأحرار[2] ، و قد نشر الكتاب في فترة عصيبة على التحرريين بسبب الأحكام التي كانت تصدر ضدهم من محاكم التفتيش و قد كتب غاراس كتابه لسبب مباشر هو الرد على أشعار تيوفيل أفيو[3] الذي كتب مجموعة شعرية تحررية ، مما يبين أن كتاب غاراس كان يعالج مشكلة فكرية واقعية لها ثقلها ، فمنذ إعدام فانيني سنة 1619 في تولوز ،شغل التحرريون التاريخ الأوربي ، و هذا ما جعل الأب غاراس اليسوعي يحمل قلمه لمواجهة الموجة التحررية ، و أول إشكالية واجهت الأب غاراس هي ضبط تعريف جامع للتحرريين وهذا لأنه لم يستطع حصرهم في أي مذهب مستقل متناسق ، مما جعله يعتبرهم خليطا فكريا تمتزج فيه كل الأفكار ، و لكنه حاول تمييزهم عن غيرهم من خلال طريقة عيشهم ، فهم أناس منحلون يعيشون في الملاهي ولا إله لهم غير بطونهم ، ثم

---

de la philosophie et de la théologie, **ensemble la réfutation du "Poème des déistes** (Paris : P. Bilaine , 1624) .

[1] – فرانسوا غاراس : (1585 – 1631) سخر كل طاقاته و مجهوداته للرد على موجة التحرر التي ظهرت في القرن السابع عشر و يشمل مفهوم التحرر المذاهب الفكرية الجديدة التي قامت على الحرية العقلية و الفكرية و يضم كذلك مجموعة من العقائد التي لا تتفق مع المسيحية الكاثوليكية في نظر الأب فرانسوا غاراس ، أنظر :

- Bernard CROQUETTE , **François Garasse** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

–François Garasse , **La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps** (Paris : Belles Lettres , 2009) .

[2] - Voir : Georges Minois , OPCIT , P : 193 .

[3] – ثيوفيل أفيو : (1590 – 1926) شاعر فرنسي نما في أسرة فرنسية على المذهب البروتستنتي ، و عاش حياة تحرر و صعلكة ، تبنى المذهب الكاثوليكي ثم كتب أشعارا تحررية أثارت عليه ردود أفعال اليسوعيين ، و رد عليه فرنسوا غاراس بكتابه عن الملاحدة و التحررين و الأبيقوريين ، للمزيد أنظر :

- Antoine ADAM, THÉOPHILE DE VIAU , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

يميز منهم طائفة الشكاك أتباع شارون ، و هم ملاحدة منظرون ينكرون الألوهية ، و هم قليلون بالمقارنة مع التحرريين ، وبعد التمييز بين طوائف التحرريين يبدأ الأب غاراس في ضبط المعالم الكبرى للأفكار التي تحكم التحرريين ، فهم أولا يعتقدون بأن ما وصلوا إليه من أفكار هي عصارة خاصة بالنخبة ، و لا يصل إلى استيعابه إلا القليل من الصفوة العلمية ، أما عامة الناس فهم في نظر التحرريين مجانين لا ينبغي الكلام معهم عن التحرر و مفاهيمه ، بل يجب أن يبقى هذا الكلام في دوائر نخبوية مغلقة ، و هم ثانيا لا يؤمنون بالألوهية إلا في الإطار الذي لا يضيق من حرياتهم ، و هم ثالثا يرون أن التحرريين أصحاب أرواح راقية لا ينبغي أن تخضع لرجال الدين الذين يخضعون عامة الشعب بالأديان ، و هم رابعا يؤمنون بالحتمية المادية الميكانيكية المطلقة الأزلية التي يخضع لها الجميع ، و لا يمكن التخلص من نتائجها مهما حاول الإنسان ذلك ، و هم خامسا يقولون أن الكتاب المقدس يحتوي على أشياء جيدة ، و لكن الاعتقاد بأن كل ما فيه صحيح هو أمر مجانب للصواب ، و الأمر السادس هو اعتقادهم أن ليس ثمة آلهة أخرى غير الطبيعة التي يجب على الإنسان أن يرجع إليها في كل علم و تفسير ، و هم سابعا ينكرون كل ما يتعلق بالغيب فليس ثمة إلا ما يصدر عن الطبيعة ، و لا يوجد عندهم ملك و لا شيطان ، و الروح الإنسانية لا يمكن القول بخلودها ، و هم ثامنا يعتقدون بأنه ينبغي عدم مواجهة عامة الناس بمعتقداتهم لتجنب شرورهم ،و تفادي ردود أفعالهم التي يسببها عدم قدرتهم على فهم هذه التصورات[1] .

وبعد عرض غاراس لتصورات التحرريين بدا له واضحا أن ليس ثمة بينهم وبين الإلحاد الصريح كبير فارق ، فهم يرجعون كل شيء إلى الطبيعة و يعتبرونها الحكم الوحيد ، و هذه الطبيعية تقود في نظر غاراس مباشرة إلى الإلحاد ، فالتحرريون يرفضون الإيمان بالوحي و النبوة ، و ينتقدون الكتب المقدسة عند اليهود والنصارى ، و يوجهون انتقادات لاذعة لما ورد في التوراة من أخطاء و تناقضات ،كما أن التحرريين يستعملون الكتاب المقدس للتدليل على أفكارهم كفناء الروح ، و الكتاب المقدس عندهم في النهاية ليس إلا كتاب حكمة كغيره من كتب القدامى ، و الروح في نظر التحرريين فانية ، و ليس ثمة في نظرهم لا سماء و لا جحيم ، و المسيح ليس عندهم إلا بشرا كغيره من البشر ، و الخوارق ليست إلا طرقا لإخضاع عامة الشعب ، كما أنهم يثيرون مشكلة وجود

[1] - Voir : François Garasse , OPCIT .

الشر في العالم بغرض إنكارهم للألوهية ، و هم يعتقدون بأنه ليس ثمة فرق بين الأديان فكلها لها غرض سياسي يتمثل في السيطرة على عامة الشعب [1].

الفرع الرابع : الفكر الحر يستقي من التجريبية و من الشك: و إذا كان ظاهر القرن السابع عشر يظهر عودة الأوربيين إلى الأخلاق و التقاليد و العقيدة المسيحية ، فإن باطنه على خلاف ذلك ، فقد كانت الهوة عميقة سواء من حيث أثر النزعة التجريبية التي قلبت المفاهيم العلمية القديمة ، أو الديكارتية التي راجعت كل المسلمات و أخضعتها للشك ، و دخلت حتى على اللاهوت المسيحي على يد مالبرانش و بسكال ، كما أن تيار المتحررين الذي ظهر في هذه الفترة بين قلة من المفكرين كان أساسا لفكر العقلانيين و لفكر ما اصطلح عليه بعصر الأنوار بعد ذلك ، فالمتحررون في القرن السابع عشر أعطوا لحرية الفكر مكانة مرموقة تعلو حتى على العقائد السائدة في العالم المسيحي ، مما جعلهم يشكلون قاعدة فكرية لعقلانيي عصر الأنوار الأوربي الذين ظهروا في القرن الثامن عشر[2].

و قد ميز الدارسون للفكر الحر في القرن السابع عشر بين نوعين من التحرر، أولهما تحرر عملي منتشر في طبقات المجتمع الأوربي الأرستقراطية ، يقوم على التحلل من كل الالتزامات الدينية ، و لا يولي أي اهتمام لتعاليم المسيحية ، و ينتشر هذا التيار بين فئات عريضة من الشباب، و لا يبحث غالبية الذين يعيشونه عن أسس نظرية و فلسفية لتحررهم ، و في المقابل كانت عناصر من المجتمع الأوربي تقيم تحررها على أسس فلسفية و فكرية تتبنى الإلحاد المادي ، و كذا التأليهية التي تقول بوجود الألوهية وتنفي الوحي و الرسالات.[3]

و يمكن تمييز تيارين رئيسيين في المذاهب الفكرية و الفلسفية التحررية التي ظهرت في القرن السابع عشر ، تيار يقوم على أسس مادية و يرجع كل شيء إلى الطبيعة ، و تيار يقوم على أساس توسيع سلطان العقل الإنساني ، و قد استقى التحرريون أفكارهم من الفلسفة اليونانية ، و

---

[1] - IBID.

[2] -Voir : Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque** ,OPCIT , P : 251.

[3] - Voir : IBID .

أخذوا ذلك من فلسفة ديمو قريطس و أبيقور ، كما أن مفكري عصر النهضة و بالخصوص أساتذة جامعة بادو الإيطالية شكلت أفكارهم خلفية فكرية للتحرريين الذين و إن لم ينكروا و جود الألوهية، إلا أن تأليهيتهم ترجع إلى المادة و إلى الطبيعة ، كما أن خلود الروح لا مكان له في فلسفتهم لأن كل الموجودات قائمة على التحول المستمر في هيئاتها في فلسفتهم .

أما التأليهيون فلم يلجأوا إلى إنكار الألوهية ، بل اعتبروا وجود الألوهية معروفا للإنسان بالفطرة ، لأن الطبيعة جبلت الإنسان على ذلك ، و لكنهم رفضوا إله الكتاب المقدس الذي اعتبروا صفاته منافية للحكمة ، و ضمنوا أفكارهم و نقدهم للعقائد السائدة في رباعيات التأليهيين ، و هي مجموعة شعرية ظهرت حوالي سنة 1620 و تعرضت بعد ذلك لنقد اللاهوتيين المسيحيين[1] .

2 – المطلب الثالث: الإلحاد في النصف الثاني من القرن السابع عشر:

لقد كان القرن السابع عشر في ظاهره يبدي مظاهر من العودة إلى الدين المسيحي ، و من سيطرة الكنيسة ، و يظهر انحسار تيار الملاحدة أمام ضرباتها ، و لكن الواقع الحقيقي كان على خلاف ذلك ، فالإلحاد المتخفي وراء الأستار كان مستعرا إلى درجة غير مسبوقة في الفكر الغربي ، و يسير في تيار فكري جارف ، ليستعلن بعد ذلك في صورة إلحاد القرن الثامن عشر .

و منذ سنة 1660 اشتد الإلحاد معتمدا على المذهب الطبيعي الإيطالي و على أفكار غاساندي [2]، و اعتمد الملاحدة في هذه الفترة على المنهج الديكارتي الشكي في البحث عن الحقيقة ، كما انتشرت أفكار هوبز المناقضة للمسيحية ، و أفكار سبينوزا التي لم تعرف اليهودية سابقة مثلها في نقد الكتاب المقدس و الإلحاد الحلولي المادي .

---

[1] - Voir : IBID.

[2] - "En attribuant à Gassendi la rénovation d'une conception complète du monde, d'après les principes du matérialisme, nous sommes tenus de justifier l'importance que nous lui accordons. Avant tout, nous faisons ressortir que Gassendi a remis en lumière le système matérialiste le plus parfait, de l'antiquité, celui d'Épicure, et qu'il l'a transformé d'après les idées du XVIIe siècle. Mais c'est précisément sur cette circonstance qu'on s'est appuyé pour refuser de voir dans Gassendi un rénovateur de la philosophie comme Bacon et Descartes, et pour le considérer comme le simple continuateur de la période pendant laquelle on avait fait des efforts impuissants pour reproduire les systèmes classiques de l'antiquité" ,IB ID, 251.

لقد كان الفكر الغربي في النصف الثاني من القرن السابع عشر يبتعد أكثر فأكثر عن المسيحية ، كما أن التاريخ في هذه المرحلة قد سجل تفككا في العقيدة الشعبية تجاه الكنيسة ، و هذا ما يبين أن ما ذهب إليه بعض اللاهوتيين المسيحيين من أن القرن السابع عشر كان قرن العودة إلى المسيحية هو مجرد وهم ، أو ظاهر الصورة الذي يخفي باطنا مغايرا تماما لما هو ظاهر على السطح.

الفرع الأول :نقد الكتاب المقدس عند ريتشارد سيمون : و انتشرت في هذه الفترة الانتقادات التي وجهها ريتشارد سيمون[1] إلى التوراة ، فقد أوجد ريتشارد سيمون ما اصطلح عليه بعد ذلك بعلم النقد التاريخي ، هذا المنهج الذي أثبت به سيمون تاريخية العهد القديم ، و شكك في نسبة أسفار موسى إليه ، و قد عالج في الجزء الأول من كتابه "التاريخ النقدي للعهد القديم " التطورات التي طرأت على التوراة العبرانية على مر العصور ، و أثبت أن ما هو مدون من التاريخ العبراني تمت كتابته على مر العصور من قبل كتبة موكلين بذلك ، و عني في الجزء الثاني بالحديث عن الترجمات المختلفة للعهد القديم ، أما الجزء الثالث فقد تتبع فيه شروحات العهد القديم ، و أثار كتاب سيمون سخط كل الطوائف المسيحية التي اعتبرت كتابه ضربة للعهد القديم في الصميم .[2]

---

[1] – ريتشارد سيمون : (1638 – 1712) هو أول كاتب فرنسي نقد الكتاب المقدس ، تلقى تعليمه الأول في جمعية كاثوليكية ، ثم انتقل إلى باريس حيث تعلم العبرية و اللغات الشرقية ، و قد أثار كتابه التاريخ النقدي للعهد القديم موجة من المعارضة من قبل الكاثوليك و البروتستنت ، حتى أن الطبعة الأولى من الكتاب أحرقت و لم ينج منها إلا نسخ قليلة ، و قد درس في الجزء الأول تاريخ التوراة العبرانية و التغيرات التي طرأت عليها منذ ظهورها حتى زمانه ، و درس في الجزء الثاني من كتاب التاريخ النقدي الترجمات القديمة و الحديثة للكتاب المقدس ، و درس في الجزء الثالث الشروحات التي كتبت حول العهد القديم ، و أهم الأفكار التي أثارت المعارضين ضد كتب سيمون هي قوله بأن أجزاءا كثيرة من التوراة لا تصح نسبتها إلى موسى ، و لا شك أن ضرب مصادر الديانة المسيحية يعني تهديدا لها في صميم وجودها، للمزيد أنظر :

- Gibert Pierre, **L'invention critique de la Bible XVe–XVIIIe siècle** (Paris : Gallimard, 2010) .

[2] – Voir : A Bernus , **Richard Simon Et Son Histoire critiqeu du Vieux Testament** (Lausanne : Imprimerie Georges Bridel,1896) P :8 .

الفرع الثاني : التحرر في الأدب

أدب الباروك : و أعمال الأدباء و الفنانين الأوربيين في النصف الثاني من القرن السابع عشر تدل على عمق الأزمة الفكرية الغربية ، فقد ظهر في نهايات القرن السابع عشر ما اصطلح عليه بأدب الباروك[1] الذي يعني الثورة على المألوف و على المنظم ، و استبدال كل ذلك بالعبثية و الفوضى و الإغراق في الغرائز ، و يظهر هذا في أعمال أدباء من أمثال ثيوفيل دفيو،و قد تبنى أدباء و شعراء الباروخ الأبيقورية الحسية و الإغراق في الملذات و الاندماج في الطبيعة ، وعبروا بذلك عن ثورة على القيم السائدة في الغرب و عن نزعة جديدة نحو إعادة صياغة النظرة الكلية للإنسان و للكون [2].

الكلاسيكية : و إذا كانت السلطة السياسية بقيادة الملك لويس الرابع عشر قد أسست بإنشاء الأكاديمية الفرنسية للاستقرار في المفاهيم التي زعزعها أدب الباروك ، و أقامت صرح العقل العالمي القائم على الاستمداد من الطبيعة الثابتة ، " و لا خلاف أن الكلاسيكية كانت عنوان الآداب في ذلك العصر ، فترسخ النظام السياسي ،و شيوع الاستقرار و توطد الأمن ،كل ذلك حول العصر الباروكي المضطرب ، و المشوشإلى حلم مزعج، يكاد يكون كابوسا ،و يبدو لنا أن للنظام الاستبدادي الكثير من أوجه الشبه مع المذهب الكلاسيكي ،فهما متفقان على النظام و السلوك و الوحدة كمبادئ سلوك و قواعد أسلوب ، و مما لاشك فيه أنهما التقيا و امتزجا معا خلال حقبة الملكية العظمى"[3] فإن ذلك لا يعني أكثر من ربح مرحلة جديدة للإلحاد أسس فيها

---

[1] – الباروك : توجه فني و أدبي ظهر في إيطاليا في أواسط القرن السادس عشر و امتد تأثيره إلى أواسط القرن الثامن عشر ، و قد شمل هذا التوجه العمارة و التصوير و الموسيقى ،و جاء كردة فعل على موجة الكلاسيكية الرتيبة التي جاءت بها النهضة التي ارتبطت بالنزعة الكلاسيكية التي تميل إلى الثبات فجاء الباروك يحمل روح التحرر و الحركة العنيفة يمزج بين المتناقضات و يضخم من الأشكال البسيطة ، و ساعد على انتشاره في كل أنحاء أوربا تبني الكنيسة الكاثوليكية له ، و قد عبر عن نزعة جديدة عند الغربيين تميل إلى الجمع بين المتناقضات التي كثر الصراع بينها في عصر النهضة و الاصلاح الديني ، للمزيد أنظر:

- Claude-Gilbert DUBOIS , Pierre-Paul LACAS , Victor-Lucien TAPIÉ**, BAROQUE** , Encyclopædia Universalis , **OP CIT** .

[2] - Voir : IBID .

[3] – دونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغيير**، ص:183 .

قواعد ثابتة له ، و يظهر ذلك من أعمال كبار رواد الكلاسيكية التي سادت الفكر الغربي حتى ظهور الثورة الفرنسية ، فقد كانت هذه الأعمال تخلو من التدين و من المسيحية و كانت في بعض الأحيان تتخذ طابع العداء للدين المسيحي [1].

جان دي لابريار : و هذا هو الأسلوب الذي اعتمده لابريار[2] La Bruyère في كتابه الخصائص حين يتحدث عن الأرواح العلوية يخصص أكثر من عشرين صفحة للحديث عن الصراع بين الإلحاد و المسيحية ، معرجا على أدلة ديكارت في إثباته للألوهية و مناقشا لمقولات الملاحدة[3]، مستعملا أسلوبا أدبيا مسرحيا مختصرا ، و خلف نقده للإلحاد الذي ادعى بأنه سيواجهه بكل ما أوتي من قوة تختفي مداهنة رجال الدين ، و رغبة اتقاء سطوة السياسة و الكنيسة، و أكثر ما أورده لابريار في كتاب الخصائص كان من الأفكار التحررية ، كما أن ما ذكره لابريار من عوائد و أخلاق منتشرة في أوربا في هذا القرن يبين عمق الهوة و اتساع الشرخ بين المسيحية و المجتمع الغربي .

موليير : و قد كان موليير[4] Molière متبنيا لأفكار لوكريش ، ثم تحول إلى الأبيقورية ، وروايته الأدبية تارتوف هي رواية غامضة يمكن أن تسلك في سياق معالجة النفاق الديني أو التحرر من الدين ، فتارتوف رجل دين و لكنه لا يلتزم بأحكام الدين و هو شخص منحل لا ينفك

---

[1] – أنظر:حبيب الحلوي ، **الأدب الفرنسي في عصره الذهبي** (الطبعة الثانية ؛ القاهرة : 1965) .

[2] – جان دي لابريار : (1645 – 1696) كاتب و أديب فرنسي ، نشر سنة 1688 ترجمة لكتاب الطبائع للفيلسوف الإغريقي ثيوفرات ، ثم كتب كتابا عنونه بطبائع و عادات هذا القرن ، انتقد فيه التحولات الإجتماعية و الأخلاقية التي ظهرت في المجتمعات الغربية في القرن السابع عشر ، و قد لاقى هذا الكتاب إقبالا كبيرا ، مما دفعه إلى إعادة طبعه ، أنظر :

- L. VAN DELFT, **La Bruyère moraliste**(Genève : Droz, 1971).

[3] – Voir : Jean de La Bruyère , **Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle** (Paris : Emler Frères Libraires) .

[4] – موليير : إسمه الحقيقي جون باتيست بوكلان (1622 – 1673) أديب فرنسي و كاتب مسرحي و ممثل ، من أهم أعماله الأدبية ، تارتوف ، دون جوان ، الطبيب رغما عنه ، مريض الوهم ، أنظر :

- Antoine ADAM, Alfred SIMON, **MOLIÈRE** , **Encyclopædia Universalis** , **OP CIT** .

عن إشباع نهمه و رغباته ، و قد عارضت الكنيسة الكاثولكية هذه المسرحية و منعتها من العرض لخمس سنوات ، و رغم ذلك فقد اشتهرت كمسرحية رئيسية في الأدب الكلاسيكي [1]، " و في العرض الأول لم تكن طرطوف بالمسرحية المناسبة تماما للمهرجان ، لأنها فضحت في غير رحمة ذلك النفاق الذي يتخفى خلف رداء من التقوى و الفضيلة ، و كانت جماعة دينية من الإخوة العلمانيين تدعى جمعية السر المقدس و عرفت فيما بعد بعصبة الورعين قد قطعت العهود على أعضائها بأن يعملوا على حظر التمثيلية ..." [2] كما أن دان جوان Don Juan يمثل ثورة على كل ما هو مقدس ، فقد مثل موليير بهذه الشخصية المسرحية للإنسان الملحد الذي لا يؤمن بالدين و الحساب ، و هو إنسان منحل لا يلتزم بالأخلاق و لا بالعقود ، كما أنه متصف بالخبث و المكر و الغدر و النفاق [3] .

لقد انتهى عصر المتحررين المشاغبين على الكنيسة في النصف الأول من القرن السابع عشر ، و اختفى أسولبهم منذ سنة 1660 ، ليتحول الفكر التحرري بعد هذا التاريخ إلى التخفي و عدم الاستعلان خوفا من سطوة الكنيسة ، ولكن إلحاد هذه الفترة الجديدة كان يظهر بين الفينة و الأخرى ، معلنا رفضه للكنيسة ، أو على الأقل عدم الاقتناع بعقائدها ، و قد اعتمد متحرروا النصف الثاني من القرن السابع عشر على فلسفة لوكريش و فلسفة أبيقور ، و قد تلقوا فلسفتهما عن طريق غاساندي ، و مما يلاحظ في هذه الفترة تبني بعض الرهبان المسيحيين لأفكار لوكريش و أبيقور ، كما أن غاساندي عرف شعبية جديدة بسبب لوكريش و أبيقور ، فقد كتب الطبيب و الفيلسوف الفرنسي فرانسوا باربي [4] FRANÇOIS Bernier

---

[1] - Voir : Christian BIET, **LE TARTUFFE**, **Molière** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[2] - ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 8 ، ج: 1 ، ص : 178 .

[3] - Voir : Michel BERVEILLER , **DON JUAN** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

4 - Voir : Bernard CROQUETTE, **FRANÇOIS BERNIER** , IBID .

(1625 – 1688) في سنة 1677 كتاب في ثمانية أجزاء عالج فيه فلسفة غاساندي ، مدافعا عنها ورافضا لفلسفة ديكارت ، و قد كان الفكر والطبيعة شيئا واحدا عند أتباع غاساندي من المفكرين ومن الشعراء ، و لأن تأليهية ديكارت فكرية عميقة فقد كان أغلب الشعراء يميلون إلى تأليهية أبيقور و غاساندي ، مثل الشاعر عابريال الفوني الذي كان راهبا كاثوليكيا ثم تحول إلى البروتستنتية الكالفنية ، و قد كان من أوائل الذين كتبوا في أدب اليوتوبيا ، حيث يعيش الناس في حرية مطلقة ، و يتبنون الغموض تجاه الأشياء ، و ينكرون الألوهية و لا يهتمون بالعبادة ، هذا الأدب الذي سبب حرج كبيرا لصاحبه ، فتخلى عنه و عاد إلى الكاثوليكية[1].

أدب اليوتوبيا : لقد كان النصف الثاني من القرن السابع عشر غنيا بأدب اليوتوبيا ، حيث ألف من هذا النوع الأدبي أكثر من ثلاثين قصة في هذا القرن ، و أكثر من سبعين في القرن الثامن عشر ، هذا النوع من الأدب الذي كان غائبا تقريبا في العصر الوسيط يدل على بحث الأوربيين في خيالهم الأدبي عن مدن مثالية ، يسودها التحرر و ينبذ فيها التعصب ، فقد كانت هذه اليوتوبيات تمثل رفضا للواقع الاجتماعي المرير المليء بالتناحر و بالصراعات و رفض المخالف ، و قد كتب الراهب الدومينيكاني توماس كومبنلا (1568 – 1639) Companella يوتوبيا بعنوان من مدينة الشمس2 سنة 1602، و ذلك في سجون محاكم التفتيش ، لأن كامبانيلا كان رافضا للأرسطية و للفلسفة المدرسية ومتبنيا لفكر فارنسيس بيكون ، داعيا إلى دراسة الطبيعة التي هي كتاب الله المنظور 3، ثم كتب الراهب فرانسوا فانلون[4]1715-1651)

---

[1] – أنظر : إميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، ج : 4 ، ص : 18 و ما بعدها .

[2] - Raoul VANEIGEM, **LA CITÉ DU SOLEIL**, **livre de Tommaso Campanella** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

3 Michel-Pierre LERNER , **TOMMASO CAMPANELLA** , IBID . .

4 - Voir : eanne-Lydie GORÉ-CARACCIO, **FÉNELON FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE** , IBID.

François Fénelon سنة 1699 يوتوبيا عن بطل الأوديسا تيليماك ، ضمنها فكرا سياسيا يدعو إلى الفضيلة و الحرية و يرفض الاستبداد السياسي[1] ، لقد كانت هذه اليوتوبيات تعبر عن الرغبة في الهروب من الواقع ، و قد كان النقد السياسي و الاجتماعي حاضرا فيها ، و كان نقد المسيحية أشد حضورا في هذا الأدب ، و دعا كتابها فيها إلى تأليهية طبيعية تتماهى فيها الحدود بين العقائد ، لتشكل وحدة دينية إنسانية بعيدة عن الإيمان بالوحي ، و قد كتب سيرانو[2] Cyrano CYRANO DE BERGERAC SAVINIEN (1619 _ 1655) سنة 1657 يوتوبيا التاريخ الكوميدي لإمبراطوريات و دول القمر، و في البداية يذكر الكاتب القمري بأن العالم قديم غير مخلوق ، و أنه يتكون من ذرات أزلية ، و الإحساسات البشرية نابعة من تفاعلات الأجساد ، و الذكاء نابع من حركات الذرات ، و كل الأفكار نابعة من الحس[3]، لقد كان سيرانوا متأثرا بتحررية غساندي و بالطبيعية الإيطالية ، و بالفلسفة الحسية لتليزيو، كما أن سيرانوا قد تأثر بمدينة الشمس لكامبانلا التي يعيش فيها الشمسيون في تأليهية بعيدة عن الوحي ، يعبدون فيها الشمس كصورة لإلههم ، كما أن سيرانو كان ملحدا بعيدا عن كل الأديان حتى التأليهية الطبيعية التي لم تجد لها مكانا في مؤلفاته ، فقد كان تحرريا خالصا كما تشهد بذلك كل أعماله المسرحية والشعرية ، ففي تراجيديا موت أغريبين التي مثلت سنة 1655 نجد عبارة هؤلاء الآلهة التي صنعها الإنسان و التي لم تصنع الإنسان قط، و أنكر فيها خلود الروح ، كما أنه كان يتبنى مقولة الصدفة قبل باسكال إذا كان الله موجودا فإنه سينقذنا .

---

1 - دونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغيير**، مرجع سابق ،ص : 145.

2 -Jeannine ETIEMBLE, **CYRANO DE BERGERAC SAVINIEN** , **IBID** .

3 Christian BIET, **L'AUTRE MONDE OU LES ÉTATS ET EMPIRES DE LA LUNE**, **ET LES ÉTATS ET EMPIRES DU SOLEIL**, **livre de Savinien Cyrano de Bergerac** , **IBID** .

كما أن يوتوبيا أخرى ظهرت سنة 1677 عنوانها تاريخ السيفارونبيين لكاتب فرنسي يدعا دينيس فيراس Denis Veiras [1] ، حيث في بلده المتخيل سيفارانب يعبد الناس الشمس ودينهم أوجده لهم الحكيم سكروميناس ، و الناس هنالك يتوجهون إلى الطبيعة و لا يتبنون أي عقيدة ،كما أن الحكيم سكروميناس يشرح للناس كيف أن الاعتقادات المتفرقة لا تخدم الإنسانية ، و يوتوبيا فيراس تنتقد العقيدة المسيحية بأسلوب الترميز ، فأوميغ يدعي بأنه ابن الشمس و بأن بإمكانه إحداث الخوارق و إبراء المرضى و جعل وجهه يضيء ، كما أن له أتباعا من الرجال و النساء ، معجبون بجماله والإشارة إلى المسيحية هنا تكاد تطل من وراء الرمز[2].

لقد كان دينيس فيراس [3]قريبا من الإلحاد الصريح بشكل واضح ، و كان يشارك في الاجتماعات شبه السرية للمتحررين في النصف الثاني من القرن السابع عشر، هذه الاجتماعات التي كانت تتم في بيوت كبار التحرريين ، و طيلة ثلاثين عاما كانت تضم أسماء لامعة لشعراء و مفكرين ، مثل شابال chapelle و لافنتان LaFontaine وروسو Rousseau ثم الشاب فولتير، و اتسعت الجماعة لتضم أطباء ونبلاء و كنسيين ، ثم توسعت المجموعة إلى رجال القانون وأرباب الأموال ، و قد شملت كتابات مفكري هذه المرحلة الشعر و النثر و التاريخ ، وكانت الفلسفة الأبيقورية الممزوجة تعسفا بالمسيحية هي الموجه و الملهم لتوجه هذه الكتابات[4].

الفرع الثالث : **التوجه الطبيعي** : و قد كان لفكرة التفريق بين المقدس و الدنيوي أثر كبير في زيادة التوجه المادي في المجتمعات الغربية ، و قد فتح على الكنيسة التي تبنته بغرض مواجهة

---

[1] – دينيس فيراس: (1640 – 1672) كاتب فرنسي اشتهر بيوتوبيا عنوانها تاريخ السيفارونبيين ، و هم سكان لقارة تخيلها فيراس على أنها لم تكتشف بعد ، و اتبع فيها أسلوب الكتابات الجغرافية في وصف البلدان ، و قد ضمنها نقد الأديان و الوحي و بصفة خاصة انتقد الكاثوليكية التي عايشها في القرن السابع عشر ، و قد نال هذا الكتاب شهرة واسعة فترجم إلى اللغات الأوربية و أعيد طبعه عدة مرات ، للمزيد أنظر :

- Bernard CROQUETTE, **DENIS VEIRAS**, IBID .

[2] – أنظر:ماريا لويزا برنيري،**المدينة الفاضلة عبر التاريخ**،ترجمة:عطيات أبو السعود (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1997) ، الفصل الرابع : يوتوبيات عصر التنوير .

[3] – المرجع نفسه .

[4] – أنظر : المرجع نفسه .

المتحررين بابا لا يمكن غلقه بعد ذلك ، فقد ظهرت منهجية دراسة الطبيعة بطريقة الفصل بين القوانين الطبيعية وبين المعتقدات الدينية[1] ، و امتد هذا الأمر ليصل إلى التشريع ، فنجد رجل قانون هو غروتيوس Grotius [2] يقول بأن ثمة قانونا طبيعيا عالميا موافقا للعقل يقابله القانون الديني و يظهر من هذا التوجه التشريعي توجه المتحررين إلى النواحي العملية التطبيقية للفكر الحر ، ثم تبنى فكرة القانون الطبيعي الفيلسوف و القانوني الألماني ساموئيل بوفندروف[3] Samuel Pufendorf (1632 –1694) ، و يعتبر بوفندروف من أبرز منظري القانون الطبيعي ، و قد كان غروتيوس و بوفندروف مسيحيين ، و لكنهما قالا بأن الله لا يمكن أن ينقض القانون الطبيعي ، لذا فينبغي أن يبقى لكل قانون ميدانه الخاص به ، و على نفس الطريق وصل القانونيون إلى إيجاد قانون يقوم على التأليه الطبيعي ، فالمشرع الألماني توماسيوس 1655 –1728 ألغى

---

[1] - " Nous retrouvons une forme particulière de cette lutte infructueuse dans la théorie de la vérité double, de la vérité philosophique et de la vérité théologique, qui peuvent exister l'une à côté de l'autre, tout en différant complètement dans leur essence. On voit que cette théorie fut le modèle de ce qu'on appelle aujourd'hui fort improprement, mais très obstinément la « tenue des livres en partie double » " Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, **O**PCIT, P :207.

[2] – هيجو غروتيوس : (1583 – 1645) حقوقي من الأراضي المنخفضة الأوربية ، يعتبر من أهم رجال القانون في التاريخ و قد اعتمد على استمداد القانون من الطبيعة بدل الدين ، و هو من أوائل من كتب في القانون الدولي على أساس الطبيعة ، كما أن له إسهامات في الفلسفة السياسية ، و قد كان على المذهب البروتستنتي و دعا إلى تطوير المسيحية لتصبح أكثر إنسانية ، للمزيد أنظر :

- Mario BETTATI, Paul DIBON, **GROTIUS HUGO DE GROOT dit GROTIUS** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[3] – صاموئيل بوفندروف : (1632 - 1694) فيلسوف ألماني و عالم قانون يعتبر مؤسسا و مرجعا في فكرة القانون الطبيعي و المجتمع الطبيعي ، امتد تأثيره إلى فلاسفة التنوير الفرنسيين ، مثل روسو ، و قد استلهم كاتبو دستور الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1787 أفكار بوفندروف ، للمزيد أنظر :

- Yves SUAUDEAU, **SAMUEL VON PUFENDORF** , IBID .

مصدرية الدين من الأخلاق و من التشريع ، و قال بأن الأخلاق و القانون لا يستمدان إلا من العقل الطبيعي[1].

الفرع الرابع : الشك الديكارتي : و قد كان للديكارتية أثر كبير في انتشار التأليهية التي شكلت خطرا على المسيحية ، و قد كان بوسوي يرى في ديكارت وفكره خطرا على المسيحية، و لم يكن ديكارت متهما في مسيحيته ، فقد كان ديكارت ينتقد الإلحاد و ينتقد فلسفة القائلين بالفيزياء الكمية الأرسطية ، التي اعتبروها المحرك الوحيد للكون ، كما أنه حاول البرهنة على وجود الله في كتابه "تأملات في الفلسفة الأولى"[2] ، و ادعى بأن كتبه تنتصر للمذهب الكاثوليكي ، الذي ظل متمسكا به إلى نهاية حياته ، و هذا لم يمنع الكنيسة من تحريم بعض آرائه ، كما أن معاصره بليز باسكال الذي كان مدافعا عن المسيحية و متأثرا بالديكارتية ، رأى أن الخطر على المسيحية لا يكمن في شخص ديكارت و لكن في فلسفته ، و هذا لم يمنع بعض اللاهوتيين من الشك في إيمانه، بسبب الحذر البالغ الذي يتبعه ديكارت قبل الاقتناع بالأفكار و الاحتياطات الكبيرة التي يتميز بها منهجه الشكي في المعرفة ، كما أن بعض كتاباته كانت تشير إلى توقفه عن المبالغة في استعمال الشك بسبب خوفه من ردود أفعال اللاهوتيين ، فقد توقف عن استعمال المنهج الشكي في الأخلاق في كتابه في المنهج ، بسبب خوفه من انتقادات اللاهوتيين و أشباههم ، كما أن الشك الميتافيزيقي أو المنهجي الذي اعتمده ديكارت كأساس أولي للمعرفة العقلية قد أخضع الألوهية للعقل ، مما جعل اللاهوتيين يتهمونه بالتأليهية و الإلحاد ، لقد كان ظاهر ديكارت في مؤلفاته مخالفا لباطنه

---

[1] - Tuck, Richard. **Natural Rights Theories**: **Their origin and development** (Cambridge University Press , 1979).

[2] - يقول ديكارت حول دليل الفكر العقلي في إثبات وجود الله:" قيمة البرهان الذي استخدمته هنا لإثبات وجود الله تقوم على التسليم بأن طبيعتي ليست هي ما هي ، أي ليست حاملة فيها فكرة إله ، لو لم يكن الله موجودا ، أقصد هذا الإله عينه ، الذي فكرته موجودة في ذهني ، الحائز جميع الكمالات السنية ، التي تخطر لأذهاننا فكرة ضئيلة عنها ، دون أن تستطيع الإحاطة بها...هذا الإله المنزه عن كل عيب ، و المبرأ من شوائب النقص " روني ديكارت ، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود و أن نفس الإنسان تتميز من جسمه** ، ترجمة :كمال حاج (الطبعة الرابعة ؛ بيروت باريس، منشورات عويدات، 1988) ، ص:68 .

، فقد كان يظهر في صورة المسيحي المؤمن و يبالغ في ذلك بسبب خوفه من الكنيسة ، و كان في حقيقة أمره على خلاف ذلك كما يتهمه بوسوي [1].

لقد شكل المنهج الديكارتي بجعله الإيمان بالألوهية الضامن للمعرفة شكل من ناحية أخرى خطرا على المسيحية ، لذا فإن باسكال قد لامه و اعتبر أن محاولات ديكارت لإثبات الألوهية ليس الغرض منها إلا إثبات الحركية للعالم ، و ليس له بعد ذلك في فلسفته علاقة بالألوهية، و حتى الديكارتي مالبرانش المتحمس للمسيحية رأى أن تأليهية ديكارت قد أعطت للعالم الفيزيائي استقلالية عن الألوهية ، تكاد تقضي على الإيمان بها، فقد حاول ديكارت إعطاء عقلانية للبرهان الوجودي الذي استخدمه القديس أنسلم ، و الذي مفاده أن العالم متقن و بالتالي إن الله موجود ، و لكن ديكارت جعل من الألوهية ضامنا للعقل ومن العقل ضامنا للألوهية ، و قد لاحظ غاساندي الضعف في برهان ديكارت ، ورد عليه بأنه ليس كل شيء يعتد العقل بوجوده هو موجود حقا في الواقع ، كما أن فلسفة ديكارت و نظرياته في الفيزياء تميل إلى الإلحاد أكثر من الإيمان ، فقد كان يرى بأن كل الدواب هي عبارة عن آلات مادية باستثناء الإنسان الذي يتمتع بالروح ، مما جعل خصومه ينتقدونه بأنه سهل على الملاحدة الذين يمكن أن ينتقلوا من آلية الحيوانات إلى آلية الإنسان ، فقد كانت هذه الآلية محل صراع فكري جعل الكنيسة تنظر بعين الريبة إلى فلسفة ديكارت ، و كان تلامذة ديكارت يميلون إلى النظرة الفيزيائية للكون أكثر من ميلهم إلى النظرة الميتافيزيقية ، التي لم تبق عندهم إلا بالقدر الذي يحفظهم من تهمة الإلحاد ، لذا نجد أنه منذ وفاة ديكارت بدأت الكنيسة في توجيه التهم إلى فلسفته ، و بدأت الانتقادات تتوجه إلى أفكاره ، و أخذت الكنيسة في حظر بعض مقولات الديكارتية ، رغم أن كتاباته لم تكن تحوي ما يناقض المسيحية ، و لكن لايبنيتز المتبني لميكانيكية ديكارت رأى أن خطر ديكارت على المسيحية لا

---

[1] – مما يدل على احتياطات ديكارت أنه في "سنة 1641 ظهرت باللاتينية تأملات في الفلسفةلأولى ، و فيها البرهان على وجود الله و خلود النفس ، و كان أنجزها سنة 1640 ، و قد اتخذ ديكارت الكثير من الاحتياطات كيما تلقى هذه التأملات التي تحتوي جميع أسس علمه الطبيعي كما كتب موضحا إلى مرين مع اعتراضات كاتيروس و ردوده عليها ، و كان قصده أن يتولى مرسان إطلاع اللاهوتيين على الكتاب ، حتى يأخذ رأيهم فيه و يعلم منهم ما يحسن تغييره أو تصحيحه أو إضافته إليه قبل أن ينشره على الجمهور ، و قد سبقه برسالة إلى لاهوتيي السوربون يسألهم فيها مصادقتهم عليه ، مبرزا الطابع القاطع لحججه ضد الزنادقة ، وورردت إلى مرسان على هذا النحو اعتراضات من عدد من اللاهوتيين ..." إميل بيرييه ، مرجع سابق ، ج : 4 ، ص : 67 .

يكمن في مؤلفاته و لكن في أفكاره، فالتحرر الفكري في البحث عن الحقيقة بأي ثمن ، و رفض الأفكار التي لا تبنى على العقل ، و استعمال الشك المنهجي ، كل هذا ساعد على التحرر من الكنيسة ومن سلطتها[1] .

و الشيء الجديد الذي أضافه ديكارت إلى الفلسفة الحديثة مما جعله أبا لها ، هو أنه لم يرتض المناهج التي كانت تقتصر في القرون الوسطى على أفكار أرسطو و أفلاطون ، و لم يرتض في نفس الوقت مذهب المتشككين الذين لم يبقوا أساسا للمعرفة ، و اتخذ منهجا خاصا به يقوم على تحليل الأفكار إلى أبسط صورها التي لا يمكن الشك فيها ، و الانطلاق بعد ذلك بالتدريج في معرفة الحقائق وفق المنهج الرياضي ، و هو ما عبر عنه بالكوجيطو أنا أفكر فإذن أنا موجود التي تبين بأن هناك حقائق أولية لا يمكن الشك فيها ، و تصلح لتكون أساسا تبنى عليه المعرفة ، منطلقا منها لإثبات استقلال النفس عن الجسد و كذا إثبات الألوهية [2].

فديكارت لم يكتف بإحياء التراث القديم كما فعل علماء النهضة ، و لم يرتض مذاهب الملاحدة و الشكاك التي زعزعت الثقة في مزيج التراث الكنسي الأرسطي ، بل أعطى للفلسفة دفعة أقوى بأن أوجد لها أسسا جديدة كانت خطوطا عريضة سارت عليها الفلسفة لمدة قرنين من الزمان، و من المؤرخين من يجعل الديكارتية أساسا فكريا للثورة الفرنسية التي قامت على تمجيد حرية الإنسان الفكرية ، فديكارت الذي نقد الملاحدة و بنى نظريته في المعرفة على إثبات الألوهية و خلود النفس ، بنى في المقابل مذهبا كان الأساس في تجاوز الحضارة الغربية للمسيحية و في تبنيها للعلمانية و الإلحاد[3]، و نجد أن الديكارتية قد انتشرت بشكل كبير في النصف الثاني من القرن السابع عشر

---

[1] – للمزيد أنظر فصل ديكارت و الديكارتية من كتاب ، إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة** ، مرجع سابق ، ج : 4 ، ص : 63 و ما بعدها .

[2] - أنظر : دونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغيير** ، مرجع سابق ، ص :71.

[3] – أنظر :رينيه ديكارت،**مقال عن المنهج**،ترجمة:محمود محمد الخضيري (الطبعة الثالثة؛القاهرة،الهيئة المصرية العامة للكتاب،1985).

في مختلف الأوساط المتعلمة ، فقد كانت كتب ديكارت تطبع وتلاميذه يلقون المحاضرات و يشرحون فلسفته ، و انتشرت طبقة واسعة من الديكارتيين قامت على نشر أفكار ديكارت [1].

الفرع الخامس : باروخ سبينوزا : إذا كان فكر ديكارت و الديكارتية قد شكلا خطرا خفيا على الكنيسة و لم يبدر منهما مواجهة مباشرة مع المسيحية ، فإن فكر سبينوزا[2] قد ظهر كمعاد لليهودية و المسيحية منذ البداية ، فسبينوزا الذي يعد من الديكارتيين مشى بمنهج ديكارت ليصل به إلى المنطقة التي جبن أو تذاكى ديكارت في عدم دخولها بمنهجه ، و هي منطقة الدين و الأخلاق ، فمنهج ديكارت في الشك و تطبيق التسلسل التدريجي للأفكار الواضحة أدخله سبينوزا على الدين ، فدرس تاريخ الأديان بنظرة وضعية ، و درس الكتاب المقدس و فق مناهج التحليل التاريخي التي تنفي عنه كل قداسة ، و استرسل في أفكاره التي جعلت الألوهية جزءا من الطبيعة ، ليستنتج بذلك أن كل التشريعات التي تنظم المجتمع الإنساني يجب أن تتلقى من الطبيعة لا من الدين

[1] – للمزيد حول الديكارتية أنظر فصل :ديكارت و الديكارتية من كتاب ، **إميل برهييه** ، تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، ج :4 ، ص: 63.

[2] – باروخ سبينوزا : (1632 – 1677) فيلسوف هولندي من أصول يهودية ، يعتبر من أهم فلاسفة القرن السابع عشر ، بدأ فكره الفلسفي متأثرا بديكارت ثم خالفه في الكثير من المسائل مثل ثنائية الفكر و الجسد ، فقد اعتبرهما سبينوزا شيئا واحدا ، كما رفض ديكارت التوجهات التوفيقية بين الدين و الفلسفة هذه التووجهات التي جعلت الفلسفة ناصرة للدين ، منذ القديس أوغسطين و حتى توما الإكويني بل و استمرت في الثنائية التي تبناها ديكارت ، أما سبينوزا فقد فرق بين الدين و الفلسفة و جعل لكل منهما مجالا خاصا لا يمكن أن يتداخل مع الآخر، فالدين قائم على الوحي و على التصديق ، بينما العقل قائم على التحليل و على البحث عن القوانين الطبيعية هذا التوافق الذي يمنح الإنسان السعادة ، أما الدين فهو موجه في نظره إلى عامة الناس الذين لا يمكنهم الوصول إلى البرهان العقلي ، و الدين مقبول عند سبينوزا ما دام يمنح السعادة للعامة ، و قد ضمن هذه الأفكار في رسالته في اللاهوت و السياسة ، و سبق بهذا التفريق بين الدين و الفلسفة إلى مراحل في الإلحاد لم يصلها من قبله و لا من بعده من فلاسفة القرن السابع عشر ، و قد كان سبينوزا ينتمي لعائلة مارانية متعصبة للدين اليهودي ، و لكنه خالف توجهات العائلة اليهودية بعد أن رأى أن الكتاب المقدس يجب أن يفهم كرموز و استعارات بلاغية و لا يجب أن يفهم على ظاهره ، كما تبنى حلولية تجعل الألوهية و الطبيعة شيئا واحدا متأثرا بالتصوف الفلسفي عند الحلاج و ابن عربي و قد أثارت عليه هذه الآراء سخط المحافظين اليهود ، للمزيد أنظر :

-Ferdinand Alquié, **Le rationalisme de Spinoza** (Paris : Presses universitaires de France, 1981) .

الذي اعتبره مرحلة من المراحل الطبيعية[1]، و قد كان كتاب القرن السابع عشر يمقتون سبينوزا إلى الدرجة التي تمنعهم من ذكر اسمه فكانوا لا يذكرونه إلا مقرونا بالشتائم ، فكانوا يصفونه بالشقي و المنافق ، فلم يعد طبع رسالته في اللاهوت و السياسة التي طبعت سنة 1677 حتى سنة 1802 ، لقد كان سبينوزا غامضا عند القراء ، فقد كتب عنه السويسري ستروب Strouppe سنة 1673 في كتابه عن عقيدة الهولنديين بأنه يهودي شرير وليس مسيحيا فاضلا ، فإله سبينوزا حسب ستروب ليس إلا العالم المادي أو نوع من روح الطبيعة منتشرة في كل مكان ، و قد استمد نظريته من الأفكار الشرقية الحلولية التي أخذ الأوربيون في تلقيها ، فقد ظهرت في هذه المرحلة كتابات للأوربيين عن العقائد الشرقية و الهندية[2].

و لكن حلولية سبينوزا تتميز بالخصوصية و التعقيد ، فالله و العالم لا يمكن فصلهما عن بعضهما ، و هما متعايشان في فلسفته ، و العالم لا يوجد شيء خارج عنه ، و العالم هو التمظهر الضروري للألوهية التي تستمد وجودها من ذاتها ويستمد العالم وجوده منها ، و هذا ما يناقض العقيدة المسيحية ، كما يناقض الديكارتية التي تقوم على الثنائية الوجودية بين الألوهية و العالم ، لذا فقد هاجم ديكارت أفكار سبينوزا ، كما هاجمه الديكارتي مالبرانش في محاوراته الميتافيزيقية سنة 1688 ، حيث تكلم فيها عن هذا الكافر الذي أوجد إلهه من العالم ، فسبينوزا مادي في نظر مالبرانش لأنه حصر كل شيء في هذا العالم ، كما أن سبينوزا قد تعرض لانتقادات اللاهوتيين التي وصف فيها بالملحد الخالص ، و "لم يلق المذهب استقبالا أكثر إيجابية لدى الفلاسفة ، و قد عني الديكارتيون عناية خاصة بالرد على اتهامات من قبيل تلك التي وجهها لايبنيتز الذي رأى لدى ديكارت بذور السبينوزية ، و هي اتهامات تتكرر في مؤلف أوبير دي فرسييه بعنوان : الكافر المفحم أو مقالة ضد سبينوزا ، و فيها تفنيد إلحاده ..."[3].

و قد استخدم سبينوزا منهجه التاريخي الذي استمده من الطبيعية ليدرس الكتاب المقدس في تاريخه الطبيعي ، ففي رسالة سبينوزا في اللاهوت و السياسة طبق مناهج " النقد

---

[1] – أنظر:باروخ سبينوزا ، **علم الأخلاق** ، ترجمة : جلال الدين سعيد (تونس : دار الجنوب للنشر) .

[2] - Pierre-François Moreau, **Spinoza et le spinozisme** (Paris : PUF , 2003) .

[3] – إميل برييه ، مرجع سابق ، ج : 4 ، ص : 231 .

التاريخي الذي نتج عن تأليه العقل في القرن السابع عشر، قرن سبينوزا ، و إخضاع الطبيعة له ، فكما أن هناك نظاما للطبيعة هناك أيضا قوانين لضبط صحة الرواية ، و لا فرق بين الظاهرة الطبيعية و النص الديني في هذا المنهج ، كلاهما يخضع للعقل و قواعده ، و قد حمل لواء النقد في هذا القرن ثلاثة سبينوزا ، و ريتشارد سيمون ، و جان أوستريك[1] " .

و إلى جانب التحليل التاريخي للنصوص الدينية فإن التحليل الفلسفي لعلاقة الدين بالسياسة عند سبينوزا أعطى تفسيرا تاريخيا واقعيا للمجتمعات الدينية القديمة بما فيها المجتمع اليهودي ، هذا التفسير الذي ابتعد عن الطابع الديني في فهم التاريخ اليهودي ، على اعتبار أن السياسة عند سبينوزا يجب أن تقوم على العلم لا على الخرافة ، كما أن مبادىء السياسة يجب أن تستمد من الواقع الطبيعي ، مع رفضه للتداخل بين الدين و السياسة ، و بذلك فإن فكره السياسي قد شكل مرحلة متقدمة من العلمنة في الفكر الغربي ، و إن كان سبينوزا لا يعارض وجود الدين كحرية اعتقاد[2].

و قد سجل تاريخ الفكر الأوربي في القرن السابع عشر أن مذهبين متناقضين كانت نتيجتهما واحدة هي الإلحاد و هما تأليهية ديكارت ، و حلولية سبينوزا ، " فقد اجتمعت مادية هوبس و أحدية سبينوزا و ذرية غاساندي لتوفر للإنسان المتأمل لا سيما للإنسان الأوربي خلال الفترة الممتدة من 1650 إلى 1700 كل فرصة للانحراف عن دروب الأفكار التقليدية و ليركض وراء آلهة غريبة أو لينكر كل إله " [3]، ،و هذا يعبر عن أزمة فكرية لفترة تاريخية كانت فيها كل المذاهب المتناقضة تؤدي إلى طريق واحد هو الإلحاد ، فقد كان ثمة أفكار لاهوتية متزمتة ترفض كل جديد ، يقابلها أفكار تحررية ترفض كل تقوقع فكري و معرفي و لاهوتي ، و قد كانت الأفكار الجديدة التي يتهم بعضها بعضا بالإلحاد كلها تصب في مصب واحد هو الإلحاد ، فإذا كان الديكارتيون يتهمون أتباع مذهب سبينوزا بالإلحاد فأتباع سبينوزا كانوا هم بدورهم يتهمون الديكارتيين بالإلحاد .

---

[1] – باروخ سبينوزا ،**ر سالة في اللاهوت و السياسة** ، ترجمة:حسن حنفي (الطبعة الأولى؛بيروت : دار التنوير للطباعة و النشر ،2005) ، ص:18 بتصرف.

[2] – أنظر:ليو شتراوس،جوزيف كروبسي،مرجع سابق،ص:663،و ما بعدها .

[3] - دونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغيير**، مرجع سابق ،ص : 82.

الفرع السادس : **توماس هوبز :** من أهم أقطاب الملاحدة في النصف الثاني من القرن السابع عشر توماس هوبز[1] ، و قد شكل فكره طابعا آخر للإلحاد الفلسفي ، و قد اعتمد في إلحاده على الاجتماع و السياسة والتاريخ ، فحاول إعطاء تفسير نفسي للأديان ، فأرجعها إلى الخوف الإنساني من المجهول الذي لا يجد له تفسيرا فيلجأ إلى الدين ، وهذا في نظره هو الذي دفع الشعراء القدامى إلى القول بأن الإنسان هو الذي خلق الآلهة و ليس العكس ، و قد استثنى هوبز إله المسيحيين من هذا التفسير النفسي ، ليعطيه تفسيرا اجتماعيا تخضع له كل الديانات الكبرى[2] ، و لا يفرق هوبز بين الديانات و بين الشعوذة إلا من حيث درجة الخوف ، فالدين عنده هو خوف من القوى الغيبية العالمية ، في حين أن الشعوذة هي خوف من القوى الغيبية المحلية [3].

و إذا كان القرن السابع عشر قرن العقل و البحث عن المناهج التي يمكن أن توصله إلى الحقيقة ، فقد بنى توماس هوبز فلسفته على أساس البحث عن الحقيقة خارج السكولاستية

---

[1] – توماس هوبز : (1588 – 1679) فيلسوف إنجليزي من أكثر الفلاسفة تأثيرا في القرن السابع عشر ، و قد اشتهر بصفة خاصة بفلسفته السياسية و الحقوقية و قد اعتمد على الملكية المطلقة و على الحق الطبيعي و ساهم بنظريته عن العقد الاجتماعي في حل الكثير من القضايا السياسية ، فهوبز يعتبر من أهم أقطاب الفلسفة السياسية الحديثة ، للمزيد من التفصيل حول فلسفة هوبز أنظر : إمام عبد الفتاح إمام ، **توماس هوبز فيلسوف العقلانية** (القاهرة : دار الثقافة للنشر و التوزيع ، 1985) .

[2] - "Sa polémique contre la « théologie », qu'il traite de monstre pernicieux, ne tourne qu'en apparence au profit de l'orthodoxie appuyée sur l'Écriture sainte. En réalité, elle s'accorde plutôt avec une répulsion tacite contre la religion. Mais Hobbes déteste la théologie surtout quand elle va de pair avec l'ambition cléricale, qu'il repousse formellement. Le royaume du Christ n'étant pas de ce monde, le clergé ne doit, selon ce philosophe, prétendre à aucune domination. Aussi Hobbes attaque-t-il tout particulièrement le dogme de l'infaillibilité du pape (320). — Il résulte d'ailleurs de sa définition de la philosophie qu'il ne saurait être question d'une théologie spéculative. En général, la connaissance de Dieu n'est pas du domaine de la science, car la pensée cesse là où il n'y a rien à additionner, rien à soustraire. Il est vrai que le rapport de la cause à l'effet nous amène à admettre une cause dernière à tout mouvement, un principe moteur et primordial ; mais la détermination plus précise de son essence reste quelque chose d'inimaginable, de contradictoire à la pensée même, de sorte que la constatation et l'achèvement de l'idée de Dieu doivent être laissés à la foi religieuse". Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT, P :271.

[3] – أنظر فصل توماس هوبز من كتاب :إميل برييه تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق، ج: 4 ،ص: 174.

و أسسها الأرسطاطاليسية ، فتبنى فلسفة مادية ملحدة ، تقوم على المنهج التحليلي التركيبي ، و مبدأه في ذلك أنه لا يوجد موجود خارج عن الطبيعة المادية للأجسام ، و أدت به نظرته المادية إلى تأويل ما ورد في الكتاب المقدس المسيحي تأويلات مادية ، " فالحياة في تفسير هوبز هي إذن حركة مادية ، و ليس ثمة شيء متميز عن المادة في الكائن الحي ، إن الحياة هي على وجه الدقة تدفق الدم في الجسم الحي ، و لقد أيد الكتاب المقدس نفسه هذا التفسير عندما قال إن "الحياة هي الدم" ، ثم حورها هوبز بتأثير هارفي إلى الحياة هي الدورة الدموية في الجسم ، فقد جاء في الكتاب المقدس "إن حياة كل جسد دمه" (اللاويين،الإصحاح:17،آية:14) ، بل أكثر من ذلك أننا نجد الكتاب المقدس يوحد بين النفس و الدم ؛ جاء في تثنية الاشتراع : "لكن احترز أن لا تأكل الدم ، لأن الدم هو النفس ، و إذن فالحياة هي النفس مع ملاحظة أن الحياة لا تعني أكثر من الجسم المادي" [1] ، هذه التأويلات المادية لألفاظ الكتاب المقدس أثارت على هوبز سخط الكنيسة .

و إلى جانب هذه المادية الملحدة المطلقة نجد أن الإسهام الإلحادي الرئيسي الذي قدمه هوبز كان في مجال النظم السياسية ، فقد أوجد هوبز علم السياسة ، و أقامه على أسس مادية نابعة من تصوره المادي للإنسان من الناحية النفسية و الفكرية ، و أوجد ما يسمى في علم السياسة بنظرية العقد الاجتماعي ، و ألغى الطابع الديني إجمالا في النظرة إلى أسس الحكم و السياسة ، و نزع السلطة المدنية من الكنيسة ، وجعل الكنيسة تابعة لسلطة الحاكم المدني ، متبعا في ذلك أسلوبا تأويليا للتراث المسيحي اليهودي ينفي عنه الصفة السياسية ، و أسس للمفاهيم العلمانية الحديثة ، و للتصور الحديث للفرد و للدولة ، و سبق بذلك العلمانيين الموسوعيين في القرن الثامن عشر ، و "كتب هوبز يقول إن و ظيفة مخلصنا المبارك أي المسيح ثلاثية و هي أنه مخلص ، و معلم و ملك ، فالمسيح على الأرض مخلص ، و معلم ، و ليس ملكا ، فهو لم يفعل شيئا يكون موضع شك في القوانين المدنية لليهود، أو قيصر ، و لم يعط أي شخص تفويضا بأن يفعل ذلك ، و هو لن يكون ملكا إلا بعد البعث العام يوم القيامة ، لأن المملكة التي يدعيها يجب أن تكون في عالم آخر " [2] .

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 146.

[2] –ليو شتراوس،جوزيق كروبسي ، **تاريخ الفلسفة السياسية** ، ترجمة : محمود سيد أحمد (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة،2005) ، ج : 1 ، ص : 604 .

الفرع السابع : رفض اللاهوت العقلاني عند باسكال : و قد كانت كل التيارات الفكرية العقلانية و التحررية في النصف الثاني من القرن السابع عشر تؤدي إلى الشك و الإلحاد، فحتى باسكال[1] الذي كان يرمز للتدين كان إلهه خفيا لا يمكن إظهار وجوده بالأدلة ، فقد ذكر بأنه لا يخوض في إثبات الألوهية و لا في خلود الروح ، و ليس هذا لأنه لا يستطيع إقناع الملاحدة ولكن لأن هذه المعاني بغير المسيح لا تساوي شيئا ، فإذا كان ديكارت قد حاول البرهنة العقلية على الألوهية ، فإن باسكال اعتبر ذلك طريقا للكفر ، لأن الإيمان لا يمكن أن يتلقى من غير المحبة و لا من غير المسيح ، و لا يعتمد ذلك على التدليل بل على تحرك الإرادة الفردية الحرة ، " هذه المعاني لا تتسم بتلك المعقولية الديكارتية التي تعود إلى المعاني منظورا إليها في حد ذاتها ، و إنما لأشياء أخرى هي التي تكون بفضل هذه المعاني معقولة ، و كذلك الحال في علم الإنسان ، فهنا أيضا و هنا على الأخص ينبغي أن يأتي الحل من الخارج ، من تلك الديانة المسيحية ، التي ما هي بالمعقولة وفقا لمعاييرنا البشرية ، و التي هي وحدها القادرة في الآن نفسه أن تجعل الإنسان مفهوما لذات نفسه " [2]، و بذلك فإن باسكال قد هدم أساس المسيحية و إن كانت دوافعه دينية ، لأن نفيه لإمكانية التدليل على الأديان يفقدها مبرر وجودها[3].

و قد رفض باسكال اللاهوت العقلاني الوسيط ، و اعتبر استدلالاته عقيمة ،" و من ثمة رأى باسكال أنه ليس من الحكمة إقامة الدين على العقل ،كما حاول حتى بعض الجانسنيين أن يفعلوا فالعقل لا يستطيع أن يثبت وجود الله ، و لا الخلود عند باسكال لأن الأدلة في الحالين

---

[1] – بليز باسكال : (1623 – 1662) فيزيائي و رياضي و فيلسوف فرنسي ، له عدة اكتشافات لقوانين طبيعية سميت باسمه ، و قد اشتهر بلاهوته العاطفي الذي ركز فيه على الجوانب العاطفية من الأديان ، و رفض التوجهات التي دعت إلى عقلنة الدين مثل توجهات الفلسفة المدرسية ، و قد اشتهر برهانه على قبول العقائد بكون أحقيتها محتملة ،و بطلانها لا يضر معتنقها ، و قد أثر لاهوت بسكال في اللاهوتيين المسيحيين و في المفكرين الأحرار و التنويريين كذلك ، من أهم مؤلفاته كتاب التأملات الذي طبع بعد حياته ،و دافع فيه عن المسيحية ضد المتحررين و الشكاك ، و كتاب الرسائل الإقليمية للمزيد انظر :

- Dominique DESCOTES, François RUSSO ,

BLAISE PASCAL , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[2] – إميل برييه ، مرجع سابق ، ج : 4 ، ص : 163 .

[3] – المرجع نفسه ، ص : 175 و ما بعدها .

شديدة التناقض ،كذلك لا يصلح الكتاب المقدس أساسا نهائيا للإيمان ، لأنه حافل بالفقرات الملتبسة أو الغامضة ..." [1]، لذا فإن باسكال يدعو إلى إقامة الإيمان على أساس عاطفي ،"فالله و معنى الحياة يجب أن يشعر بهما القلب لا العقل ، فإن للقلب مبرراته التي لا يعرفها العقل ، و خيرا نفعل إن أصغينا إلى قلوبنا و إن وضعنا إيماننا في الوجدان ، ذلك أن كل إيمان حتى بالأمور العملية ، إنما هو ضرب من الإرادة و توجهه للإنتباه و الرغبة ، و التجربة الصوفية أعمق من شهادة الحواس أو حجج العقل "[2]، و ليخرج باسكال من الشكية و من ضعف الدليل العاطفي يرى أن "الإيمان رهان حكيم ، و هب أن الإيمان لا يمكن إثباته ،فأي ضير إذا قامرت على حقيقته ثم اتضح بطلانه ،لزام عليك أن تراهن و ليس لك في هذا خيار فلتوازن بين المكسب و الخسارة في الرهان على وجود الله ، إنك إن كسبت كسبت كل شيء و إن خسرت لم تخسر شيئا " [3]، هذه الخواطر الرومانسية التي ضمنها باسكال كتابه التأملات تعبر عن تعب الضمير الأوربي من الجدالات و النزاعات الفكرية التي طال أمدها ، و هذا ما يفسر استمرار تأثير فلسفته على المتدينين و الشكاك بعده لقرنين من الزمان .

و نجد من اللاهوتيين في هذه المرحلة من مال إلى منهج باسكال ، و كمثال على ذلك الأسقف هوايت Pierre-Daniel Huet (1630 – 1721) ، و قد تبنى نفس موقف باسكال ، لما رأى من خطر يشكله العقل على المسيحية ، فقد رفض الديكارتية و الكوجيتو ، و توجه إلى نقض العقل وبيان عجزه في كل مجالات الحياة ، من سياسة و اجتماع وعلم ، ليبني المسيحية على أنقاض العقل ، فقد كتب كتابا بعنوان فلسفة ضعف العقل الإنساني ، و كتب كتابا في نقد الديكارتية و الكوجيتو ، مما يبين عمق الأزمة و الصراع الفكري الذي وصل إليه الفكر الغربي في هذه المرحلة.[4]

الفرع الثامن : النظريات العلمية المناقضة لمفاهيم المسيحية : إلى جانب الإلحاد الفلسفي كانت كل التيارات و الاكتشافات العلمية الجديدة في النصف الثاني من القرن السابع

---

[1] - و ل ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، م : 8 ، ج : 1 ، ص :101 .

[2] – المرجع نفسه ، ص : 102 .

[3] – المرجع نفسه ، ص : 104 .

[4] – للمزيد أنظر : المرجع نفسه ، ص : 157 و ما بعدها .

عشر تشكل خطرا على المسيحية [1]، فالفيزياء الذرية المناقضة للفيزياء الأرسطية التوماوية قد أخذت في الانتشار منذ بداية القرن السابع عشر ، و قد بدأ ظهورها في روما ، حيث خاض الأكاديميون هناك حربا على الأفكار المدرسية الوسيطة ، و في سنة 1623 قدم أحد هؤلاء الأكاديميين و هو غاليلي الذرية على أنها التفسير الوحيد لجميع الظواهر الكونية ، فأحدثت مقولته ضجة كبيرة نظرا للمادية التي تحملها ، و في علم الفلك ناقض غاليليي نظرية مركزية الأرض ، و قال بكرويتها و دورانها مما يناقض المبادئ الفلكية التي استمدتها الكنيسة من ظواهر الكتاب المقدس ، و من علم الفلك الإغريقي ، و قد كانت محاكمة غاليلي على نظريته الفلكية محاكمة فرعية ، فقضية غاليلي الرئيسية هي المذهب الذري الذي تبناه و الذي يؤدي إلى مناقضة المسيحية ، و إلى النظرة المادية للكون [2].

و نجد في هذه المرحلة أن الكاردينال بلارمين[3] حمل على عاتقه مهمة التصدي للهرطقات العلمية الجديدة ، فأخذ في البحث عن مستندات علمية للدفاع عن النظريات التقليدية الأرسطية التوماوية ، و قد كلف فرينيو غاساريني بكتابة مؤلف في الدفاع عن خلود الروح ، و لكن هذا الأخير انقلب واتبع المذهب الذري ، و نجد في هذه المرحلة أيضا أن علماء جبل ياسوع كانوا في مقدمة المتصدين للنظرية الذرية ، لأنهم رأوا فيها نقضا لعقائدهم في الأفخارستيا ، التي تساعد على قبولها هيولى أرسطو المتشكلة ، و قد كلف اللاهوتيون أنفسهم عناء نقض المذهب الذري ، و اعتبروه مناقضا للمسيحية ، ولكن كثيرا من الفيزيائين الذريين كانوا من المسيحيين المتدينيين ، مما

---

[1] - أنظر : فصل الثورة الكوبرنيكية ، دونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغيير** ، مرجع سابق ، ص :52.

[2] – للمزيد ينظر فصل العلم يولد من جديد عصر جاليليو ، ول ديورانت ، مرجع سابق ، م : 7 ، ج : 3 ، ص : 222 و ما بعدها .

[3] – روبير بلارمين : (1542 – 1621) لاهوتي و كاتب إيطالي ، له دور رئيسي في مواجهة الهراطقة في القرن السابع عشر ، و قد كان عضوا في محاكم التفتيش ، و يقترن اسمه بمحاكمة غاليلي و جوردانو برونو ، كما أنه حاول الدفاع عن الكنيسة ضد كتابات الهراطقة و ضد علومهم الفيزيائية و الطبيعية ،للمزيد أنظر :

– Jean-Robert ARMOGATHE, **ROBERT BELLARMIN** , Encyclopædia Universalis , **OPCIT** .

يبين أنه كان في إمكان اللاهوتيين عدم افتعال هذه المعركة مع العلماء الفيزيائيين ، هذه المعركة المفتعلة أدت في النهاية إلى اعتبار الاكتشافات العلمية قرينة للكفر و الإلحاد ، و قد زاد هذا الصراع المفتعل من عدد العلماء الذين تبنوا النظرية الذرية في صيغتها الأبيقورية كردة فعل ،كما تبنوا الرواقية في قولها بالروح المادية للكون[1].

و في علوم الطب أخذ الأطباء في التحرر من نظرة الكنيسة للأمراض و لطرق علاجها ، فالأمراض التي كان ينظر إليها كتلبس و كعقوبات ، و تعالج بالرقى ، أصبحت أعراضا طبيعية تصيب الجسد ، و قد اشتهر في القرن السابع عشر تمرد المشتغلين بالطب على الكنيسة، و وصف الكنيسة لهم بالإلحاد ، وقد كانت حالة الطبيب غيوم لامي[2] Guillaume Lamy تعبر عن حالة عامة من رفض الكنيسة الذي يتم بطرق ملتوية ، منها اعتماد منهج الشك ، وذلك بسبب الخوف من سطوة الكنيسة ، فقد كان الطبيب لامي متبنيا لفكر مادي في الطب ، داعيا إلى الأبيقورية ، و موجها انتقادات للمسيحية قائمة على الشك ، داعيا إلى إقامة الطب على أسس أبيقورية بعيدة عن كل الروحانيات[3] .

الفرع التاسع :استمرارية التحرر الفكري :

جوليو سيزار فانيني : و قد امتد الفكر التحرري ليصل أثره حتى إلى بعض القساوسة ، الذين لم تقنعهم العقائد المسيحية ، و من أهم الأمثلة على هؤلاء نجد القس جوليو سيزار فانيني Giulio Cesare Vanini (1585- 1619) ، و الذي كان قسا ومعلما و فيلسوفا ، و الذي أحرق حيا في تولوز بتهمة الإلحاد ، فقد كانت الحدود بين المسيحية والإلحاد غامضة في هذه الفترة ، لقد كانت مؤلفات فانيني تنشر الإلحاد تحت غطاء نقضه ، فقد ادعى فانيني أنه سيرد على الرواقيين والأبيقوريين وكل الفلاسفة القدامى ، و لكنه بعد أن عرض كل أدلتهم اكتفى بالقول بأن

---

[1] - Voir : Brodrick, James: **Robert Bellarmin**, **l'humaniste et le Saint**(, Bruges, DDB, 1963).

[2] – غيوم لامي : (1644 – 1683) طبيب فرنسي اشتهر بإلحاده و برفضه للكهنوت المسيحي ،لاقت أراؤه حول مادية الروح موجة من الانتقادات في القرن السابع عشر ، للمزيد أنظر :

- **Encyclopædia Universalis** , **OPCIT** .

[3] – أنظر فصل : أزمة الفكر و الحس من كتاب : رولان موسونييه ، تاريخ الحضارات العام ، مرجع سابق ، ص : 379 و ما بعدها .

أدلتهم مناقضة للعقل و لا تستحق النقض ، كما كان فانيني يذكر كل فرضيات مكيافلي المناقضة للمسيحية و يكتفي بوصفه بالإلحاد ، و يذكر أنه رد على أدلته في مؤلفات أخرى، و في رده على دياغوراس حول مشكلة الشر يكتفي بنقل ردود بوعاز التي تعتمد على الخوارق والمعجزات ثم يرد على بوعز ، و يعتبر أن الخوارق هي من صنع رجال الدين لإخضاع العامة و لكسب المكانة في وسط العوام ، كما أن المسيحية هي عند فانيني كغيرها من الديانات ، يمكن أن تفسر بأثر النجوم و يمكن للأديان أن تموت ، و المعجزات التي تعتقد بها العجائز لها أسباب مادية عند فانيني ، و ليس ثمة ما يثبت خلود الروح و الحياة الآخرة ، و في لاهوته أن الألوهية على فرض إثباتها تخضع للحتميات الكونية ، و لا تخرج عن الطبيعة التي تشاركها الخلود في رأي فانيني ، كما أن مشكلة الشر تأخذ حيزا هاما من فكر فانيني[1] .

و في كتابه "حوارات الطبيعة" ينكر السلطة التي أعطاها بولس للكنيسة الكاثوليكية لتحتكر تفسير الأناجيل ، و في مجال المسرح يجعل فانيني في فم المحاور المسرحي المتخيل قيصر كل الأدلة التي تؤدي إلى إنكار الخلق و القيامة والتي تنقض كل العقائد ، و في مقابل قيصر يقف الإسكندر الذي يحاول الرد على شبه قيصر ، و لكن فانيني يجعل ردوده ضعيفة ، و لكن حيل فانيني و أساليبه الملتوية في إلحاده لم تكن لتخفى على محاكم التفتيش التي ذكرت كل أساليبه عند محاكمته ، و قد كانت مسألة إلحاد فانيني أو تدينه محل جدل عند معاصريه بين متهم و مدافع، و المؤكد هو أن فانيني لم يكن ملحدا خالصا ، فقد كان يعتقد بوحدة الوجود ، ثم يقسم الوجود إلى ثلاثة مستويات الأول هو الله و الثاني هو النجوم و الثالث هو الروح الإنسانية العاقلة، ثم الأرواح الحيوانية ثم الأرواح النباتية ، و الله هو الذي يعطي الأشكال للمخلوقات الموجودة في ذاته ، أما المسيح فهو إنسان فاضل أراد ن يقيم العدل والفضيلة ، و لكن الأخلاق تبقى من صنع الرجال للتحكم في العامة في نظر فانيني[2].

كريمونيني : و نجد في تاريخ القرن السابع عشر أن إيطاليا كانت تنضح بالإلحاد ، و خصوصا في جامعة بادوا ، حيث يبرز من الملاحدة في هذه الجامعة اسم كريمونيني

---

1 - Voir : Georges Minois , OPCIT , P : 239.

2 - Voir : Didier Foucault, **Un philosophe libertin dans l'Europe baroque**. **Giulio Cesare Vanini** (1585-1619).(Paris : Honoré Champion, 2003).

Cremonini (1550 – 1631) ، و قد كان متأثرا بأرسطو ، و كان يقول بأن هذا الأخير لم يقل أبدا بخلود الروح ، و كان كريمونيني يفرق بين العلم و الإيمان و ينشر مذهب الشك ، و قد كان مع غيره من أساتذة بادوا يقولون بأن دراسة الروح هي من اختصاص علم الطبيعة ، وليست من اختصاص اللاهوتيين ، و بأن الروح هي مرآة للطبيعة و لا تقوم إلا عليها ، و بأن خاصية الروح الإنسانية تكمن في حساسيتها ، و كان كريمونيني يرى أن الأخلاق و الحريات نابعة من الخصائص الطبيعية و الفيزيائية للإنسان [1].

و قد بدأت الكنيسة التحقيق في عقيدة كريمونيني منذ سنة 1611 ، و في سنة 1613 توصلت إلى نتيجة مفادها أن تعاليمه مخالفة لإيمان الكنيسة ، فهو يقول بفناء الروح و بأزلية العالم ، و هو يعتبر الألوهية مجرد سبب نهائي في تطور الكون ، نافيا الصفات و الملك ، و بعد أن أمر بتصحيح أفكاره لجأ إلى حيلة و مهرب ، فادعى أن كلامه هو في الفيزياء وليس في اللاهوت ، فكلامه عن فناء الروح هو فيما يتعلق بعلاقتها بالجسد ، و لا يخص الجانب اللاهوتي ، و كلامه عن الألوهية هو فيما يتعلق بفيزياء الكون لا فيما يتعلق باللاهوت ، و لكنه عاد بعد ذلك لينكر خلود الروح ، و ليدرس حلوليته الطبيعية مما أدى بالكنيسة إلى إعادة تحذيره سنة 1916 ، و قد كان فلاسفة بادوا يتبنون إلحادا نظريا مستمدا من أرسطو ، و كانت إيطاليا إلى جانب هذا الإلحاد النظري تظم إلحادا عمليا شمل حتى الإكليروس ، مما حول إيطاليا وروما إلى بؤرة للإلحاد في القرن السابع عشر، و قد كانت البابوية تغض الطرف عن الانتقادات الموجهة إلى المسيحية ، و لكنها لم تكن تغض الطرف إذا كانت الانتقادات موجهة إلى البابا[2].

الفرع العاشر : **تحرر الطبقات المالكة** : و قد انتشر الإلحاد من إيطاليا إلى بقية أنحاء أوربا ، فقد كانت الشخصيات العلمية التي ترافق الملوك و المسؤولين تعود إلى بلادها مشحونة بالإلحاد ، كمثال على ذلك الطبيب و عالم التشريح الفرنسي بيار بورديلو Pierre Bourdelot (1610 – 1685) الذي كان في بلاط ملكة السويد كريستين ، و الذي أخذ الإلحاد من الإيطاليين و أخذ ينشره في السويد ، و ألف في ذلك كتبا ذكر فيها أنه لا يوجد

[1] - Voir : Georges Minois , OPCIT , P : 243 .

[2] - Voir : René Pintard , **Le Libartinage Erudit dans la première moitié du 17 siècle** (Genève,Editions Slatkine,2000).

شيء في السماء ، و ذكر بأنه في فرنسا كما في إيطاليا لا يوجد ذكي يؤمن بالألوهية ، وقد كان يحدث طرائف في بلاط ملكة السويد يسخر بها من الأديان ، و أسس جمعية فكرية تجتمع مرتين كل أسبوع ، و تناقش فيها الأبحاث العلمية و الأفكار الفلسفية التحررية ، و قد كتب في استكهولم كتابا سماه تعاليم الملحد ، و الملكة كريستين (1626 – 1689) ذاتها كانت ملحدة ، فقد ذكر عنها معاصروها بأنها لم تكن تؤمن بالألوهية و الدين ، و أنها كانت لا تعرف إلا الأفكار التحررية ، و أنها كانت تشجع كل الرذائل التي كانت سائدة في مجتمعها ، " و أخيرا و بعد اختيار عدد من الفلسفات ، و ربما بعد أن امتنعت أن تكون مسيحية ، أصبحت كريستينا كاثوليكية ، إنها متهمة بأنها رضعت لبان الإلحاد و الكفر من طبيبها بورديليو ، و ذهب مؤرخ سويدي و كرر فولتير قوله ، إلى أن تحولها إلى الكثلكة كان تمثيلية هزلية مقصودة و بناءا على هذه النظرية تكون كريستينا قد انتهت إلى النتيجة التي تقول بأنه مادامت الحقيقة شيئا لا يمكن معرفته أو الوصول إليه، فللمرء أن يختار الديانة التي تستهوي قلبه و تتفق مع فكرة الجمال أكثر من غيرها ، و توفر أكبر قدر من الطمأنينة للناس "، [1] كما أن مكتبي كريستين إسحق فوسيو (1618 – 1689) كان ينكر الوحي ومات على الإلحاد ، و قد كانت البلاد الأوربية المنخفضة مرتعا لكل أنواع الإلحاد بسبب التسامح الذي كان سائدا في هذه المناطق ، و التي كانت تقبل كل أنواع النصرانية و كل أنواع الإلحاد و التحرر الفكري ، و قد كانت الملكة كريستين شغوفة بالفكر التحرري و بالفلسفات فجمعت حولها أبرز الشخصيات الفلسفية و الفكرية في هذه المرحلة مثل ديكارت و لايبنيتز و سبينوزا ، " و كان غرامها شديدا بالفلسفة ، وراسلت غاساندي ،و هنأها كما هنأها مئة غيره في أنها حقق حلم أفلاطون في وجود ملوك فلاسفة ، و جاء فيلسوف العصر المشهور رينيه ديكارت و رأى و عجب إذ سمعها تستنتج أفكاره الأثيره لديه عن أفلاطون ، فلما حاول أن يقنعها بأن الحيوانات آلات ، ردت عليه بقولها أنها لم تر قط ساعة يدها تلد ساعات أطفالا .." [2] .

الفرع الحادي عشر: التحرر الفكري في انجلترا :

جون لوك : يعد جون لوك من أهم أقطاب الإلحاد الفلسفي في القرن السابع عشر، لقد تبنى لوك فلسفة حسية ترجع المعرفة العقلية إلى انطباع المؤثرات الخارجية في الحواس، و نفى ما

---

[1] - ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م :7 ، ج : 3 ، ص : 111 .

[2] – المرجع نفسه ، م :7 ، ج : 3 ، ص : 110 .

ذهب إليه ديكارت من وجود أفكار مسبقة في الذهن الإنساني ، هذه الأفكار الأولية التي بنى عليها ديكارت دليله على الألوهية ، كما رفض لوك كل الأفكار الفلسفية حول الجوهر و أعراضه ، ساعيا بدلك لضمان التعايش و التسامح بين كل أتباع الأديان و الطوائف ، " إن لوك الحكيم هو الصانع الأول لذلك التحليل الإديولوجي الذي يهيمن لأمد طويل من الزمن على الفلسفة ، كضرب من توفيق و تسوية بين فن تأليفي يركب جميع المعارف الممكنة من عناصر بسيطة محددة و بين نزعة تجريبية تقرر ، بمقتضى التجربة و الاستعمال ، أي من هذه العناصر و أي من هذه التراكيب هي القيمة ، و يبرز هذا التحليل للعيان حدود الفهم في مظهرين :بأن يشطب من المعارف أولا جميع المعارف التي لا يمكن تحصيلها بالتركيب ، من قبيل معرفة المتناهي الفعلي ، و معرفة الجوهر ، و معرفة الماهية الواقعية ، و معرفة الاختيار الحر ، و ثانيا جميع المعراف التي لا يمكن أن تبررها التجربة ، و حبس المعرفة ضمن هذه الحدود معناه ضمان التسامح و السلم الاجتماعي "[1]، و رغم أن لوك لم يتبن الإلحاد النظري و صرح برفضه له ، إلا أن مقاله "العقل الإنساني" شكل أساسا للملاحدة اللاحقين في إنكارهم لتميز النفس عن الجسد ، و إنكارهم للألوهية ، و هذا ما أثار على نظريته في المعرفة سخط المدافعين عن الكنيسة[2].

و إلى جانب أثر لوك في الإلحاد المادي بسبب نظريته الحسية في المعرفة ، فإن لوك قد أسس في فكره السياسي للعلمانية الحديثة بفصله بين الدين و السياسة ، لأن الدين يقوم على الاقتناع و لا يمكن الإكراه عليه ، و السلطة السياسية تقوم على سن القوانين و المعاقبة على مخالفتها ، كما أن مهمتها تتعلق بتوفير الحاجيات المادية للأفراد ، و كل تداخل بين المجالين سيكون كارثيا عند لوك ، و من حق كل الأفراد أن يتبنوا العقائد التي يرغبون فيها ، و من حقهم أن ينتموا إلى الطوائف التي يرغبون ، و لا يمكن لفرقة أن تفرض آراءها على غيرها من الفرق[3]، و قد عبر فكر لوك السياسي عن رفضه لنتائج التعصب الثيوقراطي الأنجليكاي الذي ساد في إنجلترا ، و استثنى لوك من تسامحه السياسي مع الفرق الدينية الكاثوليكية ، التي تعتبر البابوية أعلى سلطة من الدولة ،

---

[1] - إميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، ج : 4 ، ص : 344 .

[2] -Voir : R. S. WOOLHOUSE , OPCIT.

[3] أنظر : جون لوك ، **رسالة في التسامح** ، ترجمة : منى أبوسنة (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة،1997) .

كما استثنى من التسامح الملاحدة[1] الذين لا يمكن أن يكون لهم عهد أو خلق أو التزام ، و بذلك فقد أسس لوك لمفهوم الانتماء للدولة المقدم على الانتماء للدين أو الطائفة .

الفرع الثاني عشر : ردود الأفعال الدفاعية المسيحية في انجلترا: في خضم التوجه العام للفكر الغربي في القرن السابع عشر نحو الإلحاد ، لم يقف الرافضون للإلحاد موقف المتفرج ، و لكن ردودهم و مواجهتهم لم تكن لتوقف هذا التيار العام الجارف لكل الموروثات الفكرية و الدينية ، و تصور المدافعين عن المسيحية للخصم الذي ينبغي أن يهاجم كان غامضا في ذلك الخضم العام ، فبعض المحافظين توجه إلى مهاجمة الانتقادات التي وجهت للعقل و للديكارتية ، و اعتبر أن هذه الانتقادات قد قضت على أسس المسيحية ، و لم تقض على العقل كما فعل جوسيف كلانفيل سنة 1670[2] .

أما عند رالف كيدورث (1617- 1688) الأكاديمي الأفلاطوني من جامعة كامبردج فإن السبب في الإلحاد هو ذرية ديموقريطس ، فقد ألف رالف مجموعة ضخمة في الرد على الإلحاد في سنة1677 بعنوان العوالم الذكية الحقيقية ، و قد لاحظ أن الملاحدة المعاصرين له كانوا ينطلقون من نقد المسيحية التي هي أكثر مناقضة للعقل ، ليصلوا بعد ذلك إلى نقض كل أشكال العقائد بما فيها تأليهية الفلاسفة الرافضة للوحي ، و النظرية الذرية ليست سيئة في ذاتها عنده ، بل قد استغلت من قبل الملاحدة الذين مالوا بها إلى الحتمية المادية ، كما أن هناك مذهبا ماديا قديما آخر يؤدي إلى الإلحاد هو مذهب أنكسمندر ، الذي يقول بالفوضى العامة و العماء الذي كان يسود الكون قبل التشكل ، و للملاحدة أربعة عشر دليلا يبنون عليها إلحادهم وهي ؛ أولا لا أحد

---

[1] -يقول لوك في سياق عدم التسامح مع الكنيسة الكاثوليكية:« و أكرر القول بأن الكنيسة التي يقوم دستورها على أن الذين ينتمون إليها عليهم بالتالي و ضع أنفسهم تحت حماية أمير آخر ، هذه الكنيسة ليس لها الحق في أن تطلب التسامح من الأمير لأنه لو كان للكنيسة هذا الحق فإن على الأمير أن يستسلم لسن تشريع أجنبي في بلاده » ويقول في سياق عدم التسامح مع الملاحدة:« لا يمكن التسامح على الإطلاق مع الذين ينكرون وجود الله،فالوعد و العهد و القسم ، من حيث هي روابط المجتمع البشري ، ليس لها قيمة بالنسبة للملحد ، فإنكار الله حتى لو كان بالفكر فقط يفكك جميع الأشياء ، هذا بالإضافة إلى أن أولئك الملحدين الذين يدمرون كل الأديان ليس من حقهم أن يستندوا للأديان كي يتحدوا » المرجع نفسه ، ص : 57 .

[2] - Voir : Georges Minois , OPCIT , P : 249 .

يستطيع أن يكون فكرة عن الألوهية فهي إذن عدم ، و لا شيء يأتي من العدم فالعالم إذن أزلي ، و كل ما هو في الكون فهو متحيز والله ليس متحيزا فهو غير موجود ، و جعل سبب الكون روحا غير مجسم هو جعل سبب العالم غير معقول ، و تصور إله متجسد هو إله مستحيل الوجود لأن كل الأجسام تخضع للفناء ، و الروح تتأتى من الصدفة التي تركب بين الذرات من غير قصد ، و الذكاء هو خاصية إنسانية بحتة فلا يمكن إذا إيجاد ذكاء علوي ، و كل الموجودات مركبة من الذرات التي تتحلل فلا يمكن أن توصف الألوهية بالخلود ، و القائلون بأن الله هو المحرك الأول يرد عليهم الملاحدة بأنه لا شيء يتحرك من ذاته ، و الذات المفكرة لا يمكن أن تكون سببا أولا ، لأن المعرفة هي العلم بموجود سابق ، إذا فالموجودات سابقة على المعلومات ، و العالم غير كامل بحيث لا يمكن نسبته إلى إله كامل ، و الأعمال الإنسانية هي فوضى لا تحكمها ألوهية ، و القدرة على كل شيء تنفي السعادة ، كما أن الملاحدة حسب كيدورث يضيفون شبهات قديمة أخرى ، كالسؤال عن الألوهية قبل الخلق ، و لماذا تم الخلق في فترة دون فترة ، و لماذا تحرم الأديان الشهوات ، و قد حاول اللاهوت المدافع عن المسيحية الإجابة عن هذه الشبهات ، رافضا الدليل الديكارتي العقلاني ، و مستعملا لدلائل الأسباب النهائية[1] .

و قد كان لكتاب كيدورث نجاح و انتشار واسع يبين مدى معاناة المسيحية في مواجهتها للملاحدة الماديين كما يبين لنا كتابه الأساليب و الأفكار الإلحادية المادية في هذه المرحلة، و قد كان الملاحدة عقب الحرب الأهلية و ما أحدثته من زعزعة للأخلاق و للقيم الاجتماعية الموروثة يحاولون نقض كل المقومات التي يقوم عليها المجتمع الإنجليزي ، لذا نجد أن جون لوك قد رفض أسلوبهم هذا البعيد عن روح التسامح مع المخالفين ، و لذا نجد بأن كتابات اللاهوت الدفاعي كانت تتواصل حتى نهاية القرن السابع عشر في محاولة للحفاظ على وجود العقيدة المسيحية ، و نجد أن من بين الأساليب التي اتبعت في الرد على الملاحدة ماقام به وليام تورنر الذي جمع التاريخ العام الذي ظهرت فيه تدخلات العناية المباشرة و اعتبر ذلك من أنجع الأساليب في دحض الإلحاد [2].

---

[1] - Voir : Ralph Cudworth , **The works of Ralph Cudworth** (OXFORD , D.A .Talboys)

[2] - Voir : Georges Minois , OPCIT , P : 250 .

لقد تعود المؤرخون على نسبة القرن السابع عشر في الغرب إلى المسيحية المتغلبة على الإلحاد و المحققة للاستقرار العقائدي ، و جعل القرن الثامن عشر بداية للعقلانية وللثورة على المسيحية ، و لكن واقع الأمر أن القرن السابع عشر قد شهد أزمات دينية و فكرية و انتقادات كانت مقدمات أدت إلى ما ظهر من نتائج في القرن الثامن عشر ، فقد كان القرن السابع عشر قرن الشكاك و التحرريين ، والعقلانيين الديكارتين ، و الطبيعيين الإيطاليين ، و السبينوزين الحلوليين النقاد ، و الحلوليين و التأليهيين الرافضيين للوحي من الفلاسفة، و غيرهم من فراخ الملاحدة الذين نمت أفكارهم و اكتمل إلحادها في القرن الثامن عشر.

و قد أصاب الإلحاد أوربا بأشكال و درجات متفاوتة في القرن السابع عشر ، فقد كان أتباع سينيكا الكلبي في إيطاليا ووصلوا حتى إلى الفاتيكان ، و كان الإلحاد متخفيا في فرنسا بسبب الرقابة الملكية ، و أكثر انفتاحا في البلاد البروتستانتية بسبب روح التحرر ، و لم يكن الإلحاد في القرن السابع عشر منظما و لا ممنهجا ، فقد كان يبحث عن ذاته ويظهر في أشكال مختلفة ، و قد كان له خاصية مشتركة تتمثل في رفض المسيحية و البحث عن التحرر منها، و هذا ما يبين حجم الأزمة الفكرية التي سادت الفكر الغربي في القرن الثامن عشر، و التي وصلت إلى محاولة بناء الدين على أسس جديدة من العقلانية التأليهية ، و التي مهدت للمرحلة التالية في القرن التاسع عشر ، فقد مثلت مرحلة القرن السابع عشر مجاوزة للتحالف المدرسي بين اللاهوت و الأرسطية .

الفصل الثاني :تطور الإلحاد في القرنين الثامن عشر و التاسع عشر .

المبحث الأول :   الإلحاد في القرن الثامن عشر .

المطلب الأول : أزمة الفكر الغربي الثانية بين العقل و الإلحاد (1690–1730) .

لقد كانت الفترة الممتدة من سنة 1690 إلى سنة 1730 فترة أزمة فكرية و دينية غير مسبوقة في الفكر الغربي و ذلك بسبب الصراع بين الكنيسة و الإلحاد ، و قد كانت كل الطرق الفلسفية و الفكرية في أوربا في هذه الفترة تؤدي إلى الإلحاد ، حتى تساءل منتسكيو إن كان بالإمكان بناء منظومة فكرية دون أن يتهم الإنسان بالإلحاد ، هذه التهمة التي لم يسلم منها ديكارت و لا غاساندي و لا نيوتن ، و لا حتى مالبرانش المسيحي ، فسرعان ما اتهمت عقلانية ديكارت المؤلهة بفتح الطريق للإلحاد ، " و بدا أن كل اكتشاف جديد في العلوم يؤيد آلية ديكارت، و لم يوجد مكان لرب إبراهيم و إسحاق و يعقوب في الصورة التي وضعها ديكارت للكون ، كما أن المسيح لم يكن ماثلا فيها ، و لم يبق فيها إلا رب عملاق أعطى العالم دفعة أولية ، ثم تقاعس ، اللهم إلا بوصفه كفيلا و ضامنا لأحداس ديكارت ، و هذا لم يكن الرب المهيب الرهيب الذي ورد ذكره في العهد القديم ، و لا الأب الرحيم الذي ورد ذكره في العهد الجديد ، إنه كان رب الربوبيين ، غير مشخص ، و لا عمل له ، جدير بالإهمال ، خاضع لمختلف القوانين ، فمن ذا الذي يفكر في الصلاة من أجل هذا العبث الأبيقوري ،"[1]كما أن دراسة الفيزياء كان لها أثرها في إعطاء صبغة مادية للفكر، فقد أدى الانتشار الواسع للعلوم التجريبية الفيزيائية و الطبيعية إلى تجاوز آلي للمسيحية، و لم ينفع في وقف هذا التيار الإلحادي الجارف الردود اللاهوتية البليغة المنمقة العبارات التي أصبحت من مخلفات الماضي.

و قد تميز عصر التنوير في أوربا بظهور فلاسفة كبار من مقاس فولتير و روسو و غيرهم ممن انتقدوا الكنيسة ، كما كان هذا العصر الذي سمي بعصر التنوير بداية حقيقية للعلمانية الصريحة و لإقامة الدولة الحديثة ، التي تأسست على أسس علمية تجريبية بعيدة عن الدين ، و تأسست على ثورات نابعة من فكر عصر الأنوار ، كما توجهت الفنون و الآداب في هذه المرحلة إلى الحضارة

---

[1] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، م: 8 ، ج :4 ، ص : 76 .

الرومانية بدل الحضارة اليونانية ، و اختتم هذا العصر بتنويرية الفيلسوف كانت التي لم تعلن العداء للدين و للأخلاق الفطرية و لكنها طالبت بإعمال العقل ، و عدم إسلام قياده للسلطات الدينية[1].

المطلب الثاني : التصورات المادية للكون :

الفرع الأول : المادية الميكانيكية في فيزياء نيوتن : و نجد في هذه المرحلة أن فكر نيوتن[2]الفيزيائي اتهم بدوره بالإلحاد ، فقد أسست الفيزياء النيوتنية للنظرة المادية التجريبية ، فنيوتن بنى علم الفيزياء على أساس تجريبي ، مبتعدا بذلك عن المنهج العقلاني الميتافيزيقي الذي أسس له ديكارت في القرن السابع عشر ، و شكلت بذلك فيزياء نيوتن خلفية مادية للملاحدة اللاحقين ، و قد بنى نيوتن نظريته في الفيزياء معتمدا على مخلفات الفلاسفة اليونانيين الماديين الذريين من أمثال لوكريش و أبيقور و ديموقريطس[3]، فنيوتن و إن ادعى بأنه مؤله رافض لثالوث المسيحيين[4] ، إلا أن ذلك اعتبر عند خصومه هروبا من الإعلان الصريح للإلحاد بسبب الخوف من العقاب ، و نظرية نيوتن في الجاذبية الكونية التي بهرت العلماء قد لاقت صعوبة في دمجها مع المسيحية ونظرتها التقليدية للعالم ، فالخطر في هذه النظرية الفيزيائية أنها جعلت للمادة خاصية مستقلة ، مما يلغي فكرة المحرك الأول الأرسطية و استخداماتها اللاهوتية المدرسية ، و يجعل الكون مكتفيا بذاته ، " عن هذا

---

[1] -أنظر: بول هازار ، **الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر** ، ترجمة : محمد غلاب (جامعة الدول العربية ،1957) .

[2] - إسحاق نيوتن : (1642 – 1727) عالم فيزياء و فلك و طبيعة و رياضيات إنجليزي ، شكلت أبحاثه تحولا محوريا في فكر القرن الثامن عشر و القرون التالية ، و بصفة خاصة أفكاره حول قوانين الحركة و حول الجاذبية ، فنيوتن و إن كان مؤلها و موحدا و رافضا للميكانيكية المادية إلا أن أفكاره شكلت خلفية فكرية للماديين الميكانيكيين ، فنظرياته حول قانون الحركة و الجاذبية استغلت لإعطاء صبغة مادية للقوانين الطبيعية ، للمزيد أنظر :

-Michel PATY, **ISAAC NEWTON** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[3] - أنظر:عبد القادر بشتة ، **الإبستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الطليعة، 1995) ، ص : 85 و ما بعدها .

[4] - " Moins complexe, mais plus intense, fut l'action de Newton pour l'établissement d'une théorie mécanique de l'univers. Plus modéré dans sa théologie que Boyle et même soupçonné de socinianisme par les orthodoxes, Newton, dans son âge avancé et alors que son intelligence commençait à décliner, tomba dans ce penchant vers les spéculations mystiques sur l'Apocalypse de saint Jean Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT, P :290.

السبيل أيضا انعتقت فلسفة الطبيعة من فلسفة الذهن ، فالمعطيات الابتدائية التي تؤول بها الطبيعة هي من معطيات التجربة ، التي لا منفذ للعقل إليها و التي يتعذر الاهتداء إلى علتها ، و لسوف نرى سلسلة الصعوبات التي تولدت من هذه النزعة التجريبية في مجرى القرن الثامن عشر ، خلاصة القول أن علم نيوتن يدعنا من الناحية الفلسفية أسرى الشك و عدم اليقين ، فنزعته الآلية يمكن أن توجهنا سواء نحو اللاهوت أو نحو المادية ، و النقطة التي يتوقف عندها التفسير غير موضحة بجلاء ، كما لا نعلم ما إذا كان في مستطاع الذهن أن يذهب إلى أبعد من الصفات الكتيمة المعطاة للتجربة ، فثمة تصادر يبعث على الدهشة بين دقة النتائج و بين عدم صلابة المبادئ ، و لسوف يكون هذا التصادر هو الموضوع الضمني لشطر لا بأس به من الفلسفة في القرن الثامن عشر " [1] .

و في مقابل النزعة المادية التي بدأت في الظهور مع فيزياء نيوتن نجد نزعة لاهوتية حاولت استعمال فيزياء نيوتن للتدليل على العقائد المسيحية ، ظهرت كتابات دفاعية في كليات اللاهوت المسيحي ، ومن اللاهوتيين الذين كتبوا ردودا على الإلحاد في هذه المرحلة نجد رتشار بنتلي (1662 – 1742) من جامعة كمبردج " و قد خشي اللاهوتيون لأول وهلة من تأثير كتب المبادئ على الدين ، و لكن محاضرات بويل التي ألقاها بنتلي بتشجيع من نيوتن ، حولت النظرة الجديدة إلى العالم إلى تأييد الإيمان ، لأنها أكدت على وحدة الكون و نظامه و عظمته الواضحة أدلة على حكمة الله و قوته و جلاله ، على أن هذا النسق النيوتني ذاته قبله الربوبيون على أنه يدعم إيمانهم ، و هو القبول البسيط لإله واحد ، أو حتى اعتبار الله واحدا هو و الطبيعة و قوانينها ، بدلا من اللاهوت المسيحي ، و أغلب الظن أن تأثير نيوتن النهائي في الدين كان ضارا ، فقد افترض أحرار الفكر أنه برغم تأكيداته و ملايين الكلمات التي احتوتها كتاباته اللاهوتية أنه تصور عالما قائما بنفسه ، و أنه أدخل فيه فكرة لاحقة معزية ، و في فرنسا على الأخص شجعت كونيات نيوتن رغم عرض فولتير لها عرضا ربوبيا إلحاد الكثير من الفلاسفة إلحادا يقوم على ميكانيكية الكون "[2] ، و بعد بنتلي نجد جوان بيدوس في كتابه عن الإلحاد سنة 1717 أثار نفس الإشكال حول نيوتن الذي كان مؤلها ، و كان حلوليا ، و أضاف إلى ذلك خاصية الجاذبية للأرض، و قد كان نيوتن متهما بالحلولية كما لاحظ عليه ذلك لايبنيتز الذي دخل في مناقشات مع

---

[1] – إميل برييه ، مرجع سابق ، ج :5 ، ص : 13 .

[2] – ول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، م : 8 ، ج : 4 ، ص : 250 .

صموائيل كلارك الذي كان يدافع عن نيوتن و قد كان لاهوتيا ملما بالعلوم و أخذ " بقدر كبير من الرياضيات و الفيزياء يكفي للدفاع عن نيوتن ضد لايبنيتز ، فإنه أخذ على عاتقه إثبات الدين المسيحي ببراهين في دقة الهندسة و قساوتها ، و في محاضرات بويل للدفاع عن المسيحية في 1704 صاغ كلارك سلسلة من اثنتي عشرة قضية تثبت في تقديره وجودالله في كل زمان و مكان "[1] ، و ثمة مشكلة أخرى هي أن نيوتن لم يكن ذريا جيومتريا في نظريته ، بل كان ذريا ديناميا فالذرات محكومة بدورها بقانون الجاذبية ، و العالم مكتف بذاته في نظره ، كما أن نيوتن يفرق بين الفضاء النسبي و الفضاء المطلق ، هذا الفضاء المطلق أثار إشكالا حسب باركلي الذي اعتبر هذا العماء ندا للألوهية بلانهائيته المكانية و الزمانية ، و عدم مرئيته ، كما أن باركلي كان قلقا من الانحراف الشديد الذي ساد بسبب استعمال الرياضيات في تفسير الكون ، كما أن الاحتجاج بفيزياء نيوتن لم يمنع من أن تحوم الشكوك حول إلحاده ، فقد اتهم بأنه قام بإحياء كلام سبينوزا عن الكون الذي تحكمه الضرورة ، و قد كان نيوتن رافضا للتثليث المسيحي ، كما أن كتابه في التاريخ كان مناقضا للتواريخ التي ذكرتها التوراة ، مما جعل سبينوزا يصفه بالمتآمر الذي يريد القضاء على المسيحية، أما الكاثوليك فقد اختلفوا في شأنه فالبابا بنوا الرابع عشر كان مولعا بنيوتن ، في حين أن محرري القاموس الكاثوليك الياسوعيين كانوا يهزءون من الجاذبية حتى سنة 1771[2].

---

[1] – المرجع نفسه ، م : 8 ، ج : 4 ، ص : 37 .

[2] – أنظر كتاب : جيمس جينز: الفلسفة و الفيزياء ، ترجمة : جعفر رجب (القاهرة : دار المعارف) ص:145 إلى ص:173 ، و أنظر أيضا :

– Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT,P : 292.

.

الفرع الثاني : غوتفريد ليبنيتز : و حتى لايبنتز[1] الخصم اللدود لنيوتن لم يسلم من تهمة الإلحاد ، فقد كانت منظومته الفلسفية متهمة بالانحراف إلى المادية ، رغم أن هدفه الرئيسي كان نصرة المسيحية ، " و كانت كل الكتابات التي نشرها في حياته أمثلة تحتذى في إخلاصها للعقيدة فقد دافعت عن التثليث و المعجزات و النعمة الإلهية و الإرادة الحرة و الخلود ، كما هاجمت مفكري عصر الأحرار لانتقاصها من قيمة الأسس الأخلاقية للنظام الاجتماعي ، على أنه ذهب إلى الكنيسة قليلا ، و لم يتناول القربان المقدس لسنوات كثيرة ، و لقبه البسطاء من الناس في هانوفر لوفينيكس الذي لا يؤمن بشيء ..." [2] و هذا الذي دفعه إلى محاولة عقلنة المسيحية ، و إبعاد كل العناصر التي لا تتفق مع العقل ، كما حاول التوفيق بين المذاهب المسيحية ناظرا إليها من زاوية عملية سياسية ، و كان يقبل العقائد الكاثوليكية من نفس المنطلق السابق ، فقد حاول من جهة الحديث عن الحكمة والقدرة ، و من جهة أخرى التوفيق بينها وبين مشكلة الشر بأن الله قد خلق العالم في أكمل صورة ممكنة ، و كان يقول إن العالم آلة تدل على عظم من هندسها ، و هذا الكون هرمي وفق مونادات متفاوتة في الإحساس ، تأتي على قمتها الروح المكونة من مونادا من الدرجة الثالثة ، و التي لا يمكن أن تؤثر عليها أي مؤثرات خارجية ، و لكن عالم المونادات هذا كان يحوي في طياته المادية الهيولية التي تجعل الكون مستغن بذاته ، و هذا ما ذهب إليه بعده تلميذه موبرتويس Mopertuis (1759 – 1698) الذي انتصر لمادية نيوتن في فرنسا رغم ميل الدراسات الفيزيائية في فرنسا إلى آراء ديكارت ، و هذا ما لاحظه صاموئيل كلارك على فلسفة لايبنتز التي جعلت من العالم ساعة متحركة حركة ذاتية ، لا مجال للعناية الإلهية فيها ، فعلى الرغم من انتماء لايبنيتز للكاثوليكية إلا أن فلسفته لاقت صعوبات في مواجه المادية ، و خاصة في مسألة المونادات و علاقة الروح بالجسد ، لقد كانت كل المذاهب التي تحاول عقلنة المسيحية تصل في نتيجتها النهائية إلى طريق المادية ، لقد اقتنع لايبنيتز منذ سنة 1704 بأن ثورة فكرية مقبلة على اكتساح المسيحية ، و لكي ينقذها من الطوفان حاول بناءها على العقل لا على الوحي ، فقد كتب بأن بناء

---

[1] – غوتفريد ولهالم لايبنيتز : (1646 – 1716) عالم رياضيات و فيلسوف ألماني ، له إسهامات مهمة في تاريخ العلوم ، و إسهامه الرئيسي في الفلسفة هو فكرة المنادة التي حاول بها إنقاذ آخر ما تبقى من الفلسفة العقلية ، فقد كان لا يبنيتز يميل إلى العقلانية الديكارتية ، كما رفض المادية الميكانيكية ، للمزيد حول تأثير لايبنيتز في هذه المرحلة أنظر :
- : Friedrich-Albert Lange , OP CIT, T : 1 , CH : 4 .

[2] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 8 ، ج : 4 ، ص : 166 .

المسيحية على الكتب التي قضى عليها النقد يعني أن المسيحية مقضي عليها أيضا ، و لا يمكن إنقاذها إلا بالعقلنة[1].

و قد وجد اتجاه عقلنة المسيحية أتباعا من الفلاسفة و المفكرين مضوا به أشواطا إلى الأمام ، مثل كريستيان وولف[2] Christian Wolff 1679-1754 الذي كان يرى بأن إثبات العقيدة لا يحتاج أكثر من أن لا يثبت العقل خلافها و ساوى بين اللاهوت الديني و العقلاني في الحجية ، و دعا إلى وحدة الوجود ، و رأى أن الأخلاق و أصول الحكم تؤخذ من الطبيعة ، معتمدا في ذلك على مثال الصين التي اعتبرها نموذجا للأخلاق الطبيعية التي تقوم على المصالح الفردية دون الاعتماد على الأصول الدينية ، و قد ساهم وولف في تكوين التنوير الألماني في القرن التاسع عشر و امتد تأثيره إلى فلسفة كانت ، و قد كان وولف في ذلك متأثرا بفلسفة لايبنيتز، و حاول مواجهة المادية كما حاول الحد من تدخل اللاهوت في صياغة الأخلاق ، و قد اعتمد وولف في المعرفة على التجربة و الحواس ، و رفض المبادئ العلقية الأرسطية ، و ألف مجموعة ضخمة من الكتب في مختلف التخصصات كالرياضيات و الفيزياء و الفلسفة ، و كان له تأثير ظاهر على الفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر [3].

---

[1] - Voir: Georges Minois , OPCIT , P : 255 , et G. FRIEDMANN, **Leibniz et Spinoza** (2e éd ; Gallimard, 1975).

[2] - Voir : IBID , ET Marcel THOMANN , **CHRISTIAN VON WOLF** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[3] -أنظر:إميل برييه،تاريخ الفلسفة،مرجع سابق ، ج :5،ص:61-69.

المطلب الثالث : اللاهوت الدفاعي العقلاني : و لكن وضع المسيحية تحت محك العقل من قبل المدافعين عنها الذين يدينون بالكثير من أفكارهم للايبنيتز جعلها تهبط من التقديس الذي كانت مبنية عليه إلى البحث عن مبرر الوجود ، و هذا ما أدى إلى القضاء عليها من قبل المدافعين عنها ، لقد لاحظ دانيال هوايت Pierre Daniel Huet (1630-1721) الأثر الذي تركه العقلانيون على المسيحية بدءا من المنهج الديكارتي في كتابه فلسفة ضعف الروح الإنسانية ، الذي نشر سنة 1723 فالعقل في نظره أضعف من أن تقوم عليه الحقائق الدينية ، و هذا ما دفعه إلى نقد الديكارتية بعد أن كان متحمسا لها في شبابه[1] ، و لكن هذا الطرح لم يكن موافقا للروح العامة للعصر الذي كان يطالب بتطعيم المسيحية بجرعات كبيرة من العقل ، و نجد كاتبا آخر هو بطرس سلفان ريجيس Pierre-Sylvain Régis 1632 _ 1707) و الذي كان ديكارتيا و لكنه دعا إلى فصل مجال العقل عن العقيدة ، و إن كان الإيمان في حاجة إلى العقل ليتقوى ، و قد حاول تطعيم الديكارتية بشيء من المذهب الأمبريقي ، و قد رفض اللاهوتيون في فرنسا هذا الأسلوب الذي اعتمده ريجيس [2].

لقد استعمل المدافعون عن المسيحية العقل لعدة أغراض ، فاستعملوه لإقناع الملاحدة بوجود الله ثم أنه تكلم بالوحي بالمسيحية لإقناع التأليهيين بوجود الوحي ، ثم لبيان أن الرب أوكل تأسيس الكنيسة لبطرس الحواري الذي ورثت عنه الكاثوليكة الكنيسة و هذا لإقناع البروتستانت، و هذا الحجاج هو الذي كان سائدا في اللاهوت الدفاعي في القرن الثامن عشر ، و هذا التوجه يؤشر على مدى سعة الانتشار الذي وصل إليه الإلحاد النظري والتأليهية و البروتستانتية ، و لكن هذه الطريقة الدفاعية بدأ يظهر خطرها على المسيحية بعد شيوع استعمالها ، فمواجهة العقلانيين بالعقل يعني مواجهة الشر بالشر و إعطاء مصداقية أكثر للأسس التي بنى عليها العقلانيون إلحادهم ، و هذا ما يوقع في التناقض الذي يستغله الخصم ، و هكذا فإن لامي لما أراد بعد مالبرانش أن يثبت التجسد في المسيح قال بأن الحكمة الإلهية جعلت منه ضرورة ، لأنه بدونه فإن الخلق يصبح غير

---

[1] - Voir : Georges Minois , OPCIT , P :255 .

[2] – للمزيد أنظر فصل ديكارت و الديكارتية من كتاب : إميل برهييه ،مرجع سابق ،ج :4 ، ص : 63 و ما بعدها ، و فصل الدين و الفلسفة من كتاب : ول ديورانت ، قصة الحضارة ، م : 9 ، ج 1 ، ص : 167 و ما بعدها .

أصلي وغير محتاج لله ، مما جعل فينيلون يرد عليه بأن التجسد إذا كان ضروريا فإن الشر يصبح كذلك ضروريا مما ينافي الإرادة والحكمة ، و يقود إلى الكفر [1].

كما أن اللاهوتيين الذين استعملوا العقل في الدفاع عن المسيحية أخذ بعضهم باتهام بعض بالكفر والإلحاد ، و بجلب الضرر على الدين أكثر من النفع ، و لهذا عندما نشر يوحنا لوكلارك Jean Le Clerc[2] سنة 1703 الكتاب الضخم لرالف غيدورث الذي أراد به نقض المادية الميكانيكية والذرية اتهمه بايل بأنه أعطى أسلحة لنفس هذا الإلحاد ، فقد تساءل غيدوورث إذا كنت الطبيعة قد تخضع كلها للعناية الإلهية حتى رجل الذبابة ، و هذا ما يتنافى في نظره مع الجلال الإلهي ، و هذا ما جعله يقول بوجود طبيعة بسيطة أعطتها العناية الإلهية شكلها الأولي ، و لكنها بعد ذلك تتحكم في نفسها بنفسها دون أي تدخل للعناية الإلهية ، و هذا ما اعتبر من قبل خصومه مذهبا إحيائيا ، يقول باستقلال الطبيعة بأفعال تقوم بها و لا تعيها ، و لهذا السبب اتهم الأب نيدهام John Turberville Nedham بالإلحاد ، لأن ملاحظاته المكروسكوبية أدت به إلى الاعتقاد بأن الطبيعة قادرة على القيام بذاتها ، ما جعل فولتير يثور عليه و يعتبر مذهبه المناقض للألوهية غبيا ، و قد انتقده بشدة في كتابه عن فردانية الطبيعة[3].

و كل النظريات العلمية التي ادعت بأنها تساند الإيمان اتهمت بأنها أسلحة في يد الملاحدة ، الذين كانوا يرفضون الأسباب النهائية و يرون أن الطبيعة في تجدد مستقل ، و العلميون الذين كانوا يدعون بأن اكتشافاتهم تدعم المسيحية كانوا في واقع الأمر لا يزيدون المسيحية إلا إشكالات ، و حتى الروح الرياضية التي كانت تستعمل كمدلل على المسيحية أصبحت في هذه الفترة مناقضة لها ، فأصبح البعض يتساءلون عن كمية اللحم المطلوبة لإعادة الأجساد ، و استنتجوا بأن هذا مستحيل لان هذا يتطلب كمية أكبر من حجم الأرض ، كما أن الدراسات الهندسية أدت

---

[1] – للمزيد حول علاقة العقل باللاهوت أنظر فصل : **الإيمان و العقل في فرنسا** ، المرجع نفسه ، م : 8 ، ج : 4 ، ص : 74 و ما بعدها .

[2]- Maria Cristina Pitassi, **Entre croire et savoir**. **Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc**(E.J. Brill, 1987) .

[3] –أنظر:ول ديورنت ، قصة الحضارة ، م : 8 ، ج : 4 ، المدافعون عن العقيدة ، ص : 36 و ما بعدها .

إلى أن يقول تيسوت[1] Tyssot de patot بأن تجواله في الهندسة التي تسود في الكون أدى به إلى أن لا يشعر بأي شعور ديني، و لم يورثه إلا الشعور بالاحتمالات و بإمكانية كل شيء.

لقد اخترقت المسيحية في هذه المرحلة بالمناهج العقلية التي لا تتناسب و طبيعتها ، فقد دخلها شك ديكارت و مادية غاساندي و حلولية سبينوزا ، و هذا ماجعل الرحالة الفرنسي جون شاردان Jean Chardin في كتابه عن رحلته إلى بلاد فارس يرى أن الشك هو بداية العلم، و الذي لا يشك في شيء لا يكتشف شيئا ، و الذي لا يكتشف شيئا فهو أعمى ويعيش أعمى ، فقد كان يظن بأن تطوير المعارف و حتى تحقيق الإيمان يحتاج إلى الشك ، و هذا ما جعله سنة 1705 يقول في مكتبته المختارة بأن وجود الكثير من الردود على الإلحاد يعني و جود مؤلفات كثيرة للملاحدة ، و هذه ظاهرة صحية لأن هذا يجعل الإيمان أكثر تنورا ، حسب شاردان [2].

---

[1] - تيسوت دو باتوت : (1655 - 1738) كاتب إنجليزي كتب باللغة الفرنسية ، و قد كان على المذهب البروتستنتي ، قضى الشق الأكبر من حياته في هولندا مدرسا للرياضيات ، و قد انتقد العقائد المسيحية في كتاباته الأدبية التي أخذت شكل اليوتوبيات ، و قد دعا إلى الدين الطبيعي و انتقد انحرافات رجال الكنيسة ، و استعمل الشك الديكارتي ممزوجا بمذهب يميل إلى المادية ، مما أدى إلى اتهامه بالإلحاد و بالانحراف الخلقي ، أنظر :

- **Tyssot de Patot** , encyclopédie larousse .

[2] - جان شاردان : (1643 – 1713) رحالة و كاتب فرنسي اشتهر برحلته إلى بلاد فارس ، و قد كان غرضه من الرحلة تجاريا و لكن مؤلفه حول الرحلة إىى بلاد فارس أخذ شهرة كبيرة في القرن الثامن عشر ، للمزيد أنظر :
Philippe LEVANTAL, « CHARDIN JEAN-BAPTISTE SIMÉON - (1699-1779) », Encyclopædia Universalis , OPCIT.

المطلب الرابع : الكشوفات الجديدة و الثورة على المسيحية :

الفرع الأول :انتشار منهج الشك : و لكن نتيجة الشك قد كانت عكس ما ذكره شاردان مما جعل فولتير يتهم ديكارت بأن منهجه الشكي قد أدى إلى انتشار الإلحاد ، فالشك المنهجي الذي يحتويه الكوجيتو جعل الشكاك لا يخرجون من الشك بالطريقة السهلة التي تخيلها ديكارت ، و قد شعرت الكنيسة بالخطر الذي شكله منهج ديكارت لأن الشك المنهجي قد تحول إلى شك وجودي و نفسي ، فقد تحول إلى مرض نفسي معد ضار للإيمان الجماعي لا يقتله و لكنه يجعله يذوي و ينزوي ، فحتى الديكارتيون الأكثر إيمانا مثل مالبرانش يمكن أن يعدوا خطرين على الإيمان المسيحي بسبب المنهج الذي يستعملونه ، و هذا ما أحسه بايل من منهجية مالبرانش التي تحصر الألوهية في استدلالات منطقية و تعريفات عقلية تحد من الصفات الإلهية ، و تجعل من المستحيل أن لا يفعل الله ما فعله ، و تذهب بالمنطق إلى أكثر من ذلك في البرهنة على الخطيئة الأصلية التي تؤدي إلى التورط في مشكلة الشر ، و هذا ما يبين التطورات المادية اللاحقة للديكارتية و هذا ما حدث لمالبرانش " فقد خبت جذوة شهرته وشيكا بعد موته ، لأن فلسفته الدينية لم تنسجم مع تشكك وصاية العرش و عربدتها ، كما أنها كانت أقل انسجاما مع النزعة الناشئة عند الفلاسفة لإحلال ماكينة العالم محل العناية الإلهية ، و لكن تأثيره ظهر في محاولة لايبنيتز لإظهار أن الواقع هو أفضل عالم ممكن ، من وجهة نظر باركلي أن الأشياء موجودة فقط في إدراكنا الحسي أو في إدراك الله ، و في تحليل هيوم المدمر للسبب أو العلة باعتبارها صفة خفية مستترة ، و في توكيد كانت على العناصر الذاتية في تكوين المعرفة ، حتى في نظرية الجبرية في عصر الاستنارة ، فإن القول بأن الله هو السبب الوحيد في كل الحركات و الرغبات و الأفكار لا يختلف كثيرا عن القول بأن كل تغير في المادة أو في العقل نتيجة لا مناص منها للقوى الكلية التي تعمل في الكون في تلك اللحظة ، و في ساعة نشوة كان مالبرانش قد اقترب و لو أنكر ذلك من جبرية جعلت من الإنسان آلة ذاتية الحركة "[1].

[1] - ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 8 ، ج : 4 ، ص : 83 .

الفرع الثاني : الانفتاح على المجتمعات الخارجية : و مع بدايات القرن الثامن عشر كانت كل النظريات الفلسفية و الطبيعية و الطبية متهمة بأنها تعطي حججا مؤيدة للملاحدة ، و بظهور علوم جديدة مثل نقد الكتاب المقدس و التاريخ و الجغرافيا أضيفت إشكالات أخرى للإشكالات التي واجهت المسيحية ، و لم تجد هذه الإشكالات إجابات دينية إلا في التأليهية التي قبلت التأليه و رفضت الوحي ، و انتقلت في مرحلة أخرى إلى الإلحاد ، فقد أثرت التحولات الثقافية الجديدة على القناعات المسيحية ، و بعد الرحلات الكبرى للمستكشفين الأوربيين جاءت رحلات أعضاء البعثات الدبلماسية و التبشيرية و السياحية الذين تزايد عددهم ، و الذين حكوا عن عادات الأقوام التي زاروها ، و خاصة الأمم الشرقية كالصين ، حيث أن إلحاد الصينيين قد أثار تساؤلات حول الدليل القديم على فطرية التدين ، الذي يعتمد على مسلمة أنه ليس ثمة شعب إلا وهو يعرف شكلا من أشكال الدين فقد اعتبر بعض الرحالة الأوربيين الصينيين شعبا ملحدا ، و لكنه متخلق لم يحتج في أخلاقه إلى دين ، فقد كانت النتيجة التي جاء بها الرحالة والمبشرون أن ثمة شعوبا ليس لها أي شكل من أشكال التدين ،"جادل الدومينيكان و الفرنسيسكان في أن عادات الصينيين هي شعائر دينية فعلية ،لقد فاز اليسوعيون و عدت الصين على نحو متزايد بلد الإلحاد ،جلب الاحتكاك بالصين إلى أوربا نزوعا للشك عبر عدة خطوط ، على سبيل المثال أكد الماجن الفرنسي إسحاق لابيير أن الكتاب المقدس لابد أن يكون خاطئا ،لأن تاريخ الصين يعود لعشرة آلاف عام ،في حين أن العالم موجود وفق تقدير الكتاب المقدس منذ ما يقارب ستة آلاف عام، لكن إصرار اليسوعيين على إلحاد البلد ، كان العامل الأكبر إلى حد ما "[1] ، و قد قام رجال الكنيسة بردة فعل لبيان أن الشعوب التي اعتقد الرحالة أن لا دين لها ، هي في حقيقة أمرها متدينة بأشكال من التدين البسيط التي قد تتشكل في عبادة مظاهر الطبيعة ، كما أن الكاثوليك الذين دافعوا عن فطرية التدين لجأوا إلى فلسفة لوك الحسية ليثبتوا أن البدائيين يلجؤون إلى الحس في تأليههم لمظاهر الطبيعة ، و لكن هذا التفسير الذي يرجع عقيدة البدائي إلى الطبيعة قد أثار إشكالا آخر حول علاقة السببية بين الدين والطبيعة .

---

[1] - جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك** ، مرجع سابق ، ص: 528.

لقد أثارت التساؤلات حول عقيدة الصينيين إشكالات ، عما إذا كان الصينيون ملاحدة أم متدينين ، و قد تبنى بايل تبنيا قطعيا فكرة أن الصينيين ملاحدة ، و أن العامة منهم يؤلهون الطبيعة ، أما منتسكيو فبعد أن التقى صينيا في باريس فقد استنتج من محاورته معه أن الصينيين ملاحدة ، أو على مذهب سبينوزا الحلولي ، و هذا ما أكده فولتير سنة 1732 ، أما الياسوعيون الكاثوليك وعلى رأسهم الأب دو هالد Du Halde فقد اعتبروا الصينيين مؤلهة ، أما فولتير فقد انتهى إلى تغيير رأيه إلى أن الصينيين متدينين بعد أن و جد عند الصينيين عقيدة عقلانية، و قد كان الدافع إلى هذا التصارع حول تدين أو إلحاد الصينيين أن فريقا كان يريد البرهنة على عدم وجود إلحاد خالص ، و فريق آخر ملحد كان يبحث عن وجود له خارج ذاته ، لقد ذكر اللاهوتيين بأن ثمة عنصرا دينا فطريا في كل البشر، مما جعل الفلاسفة يتساءلون عن الحاجة إلى الوحي إذا كان الدين طبيعيا " و فولتير نفسه كثيرا ما استشهد بحكمة الصينيين في "قاموس الفلسفة"ووضع لنا:"يتيم الصين"و هي مسرحية ناجحة ، و عقد ديدرو بحثا مستفيضا عن "فلسفة الصينيين" في موسوعته المشهورة ، و روسو نفسه استمد من الصين الدليل الرئيسي الذي أيد فيه خطابه الأول ، وكان استشهاد الفلاسفة بالصين ، و اتخاذهم بعض تعاليمها تأييدا لنظرياتهم ، أكثر منه سعيا لتفهم الصين ، فقد اتخذوا من هذه الأدلة التي استمدوها من أدب الصين و فلسفتها براهين لتأييد تعاليمهم و نظرياتهم و أقوالهم بما يتعلق بالديانة الطبيعية ، لا اهتماما منهم بتوضيح جوهر الله و صفاته أو تقريب العناية الإلهية للأفهام ، بل تأييدا منهم "لاستبدادهم المنير" ، إذ راحوا يتوهمون أنهم أمام بلاد يحكمها حكما استبداديا إمبراطور فيلسوف وعصبة من العلماء الحكماء "[1].

الفرع الرابع : **نقد الأديان** : و نجد أن الثلث الأول من القرن السابع عشر قد شهد ظهور علمين جديدين ، هما التاريخ المقارن و نقد التوراة [2]، لقد بدأت الدراسات المقارنة للعقائد منذ سنة 1690 ، فلم تعد دراسة الأديان موضوع اللاهوتيين وحدهم ، بل أصبح بإمكان الباحثين دراستها من وجهة نظر تاريخية و اجتماعية ، لقد كان ظهور هذا النوع من الدراسات كارثيا على المسيحية ، فقد ظهرت كتابات وفق هذا المنهج أخفى أصحابها أسماءهم ، منها مؤلف ظهر سنة

---

[1] – رولان موسونييه إرنست لابروس ، تاريخ الحضارات العام ، مرجع سابق ، ج : 5 ، ص:303 .

[2] – Voir : – Pierre Gibert, **L'invention critique de la Bible**, **xve–xviiie siècle** (Paris : Gallimard , 2010) .

1689 بعنوان رسالة هيبوقراط إلى داماجيت ، أرجع فيه صاحبه نشوء كل العقائد إلى الظلم الاجتماعي ، و في نفس الاتجاه ظهر كتاب بعنوان بحث فضولي عن الفلسفة ، لجأ فيه صاحبه إلى التدليل التاريخي على أن العقائد وجدت لحفظ النظام الاجتماعي ، و بأن المجتمعات يمكن أن تقوم بنظام كامل من دون عقيدة ، و في سنة 1721 ظهر كتاب بعنوان رسالة تارسيبول إلى لويسيب التي أرجعت أصل العقيدة إلى جهل الإنسان ، و إلى حبه أن يكون له مكانة في الطبيعة ، و المسيحية ليست إلا مذهبا توحيديا في أشياء و تعدديا في أشياء أخرى حسب هذا الرسالة[1] .

و قد كانت نصوص الكتاب المقدس مرمى لسهام نقد الهراطقة ، الذين استعملوا في سبيل ذلك الأساليب التي تستعمل مع أي نص بشري ، قواعد اللغة و الفيلولوجيا ، و التاريخ و الآثار مما أثار حفيظة اللاهوتيين ، الذين تساءلوا كيف يمكن نقد كتاب الله هو مؤلفه ، و لما كتب ريشار سيمون (1638 _ 1712) Richard Simon كتابه الشهير التاريخ النقدي للعهد القديم سنة 1678 صاح في وجهه حراس الكتاب بأن مثل هذا المؤلف لا يمكن أن يشجع إلا على الكفر، لقد اتهم سيمون بأن هدفه هو تقويض أركان الدين المسيحي ، فكتاب سيمون الذي تم حضره و حرق الطبعة الأولى منه ، ينقسم إلى ثلاثة أجزاء ، خصص الأول منها للحديث عن الكتب المنسوبة إلى موسى عليه السلام في العهد العتيق ، و قد بين سيمون بأن هذه الكتب لا يمكن أن تكون من تأليف موسى، و حاول إرجاع كل منها إلى مصدره ، و خصص الجزء الثاني للحديث عن تراجم و نسخ التوراة و الاختلافات الموجودة بينها ، و خصص الجزء الثالث للحديث عن شروح التوراة ، و بعد نشر تاريخه النقدي للعهد القديم نشر سيمون عدة مؤلفات في نقد العهد الجديد[2].

الفرع الخامس : الردود اللاهوتية على نقد الكتاب المقدس : و قد حاول هوايت سنة 1690 الدفاع عن التوراة ضد هجوم الهراطقة ، و اتبع في سبيل ذلك منهجا مقارنا بين القصص التوراتي و بين الأساطير الشعبية عند غير الشعب العبري ، مما جعل أرنولد يتهمه بتشجيع الكفر ، لأن قراءة الكتاب المقدس بمنهج النصوص البشرية يتضمن كفرا بالنصوص الإلهية التي تحوي

---

[1] - Voir : IBID .

[2]-Voir : Bernus Auguste, **Richard Simon et son histoire critique du vieux Testament**(Slatkine , 1869),P : 70 .

الحقيقة المطلقة ، و قال بأن الاختلافات الموجودة في الكتب المقدسة يمكن الجمع و التوفيق بينها ، لكن ادعاء إمكانية التوفيق و التأويل يصطدم بأخطاء التوراة العلمية كالتواريخ التي ذكرتها ، و التي جعلت بوسوي في كتابه عن تاريخ العالم يأخذ بتواريخ التوراة فحصل من ذلك أن الخلق تم قبل 4004 سنة قبل المسيح ، و الطوفان بعد الخلق بألف وست مئة و ستة و خمسين ، و برج بابل سنة 1757 بعد الخلق و نبوة إبراهيم بعد 2083 سنة بعد الخلق ، و وصايا موسى العشر بعد 430 سنة بعد هذا التاريخ ، و هكذا دواليك ، و هذه التأكيدات هي التي هددها النقد بالانهيار ، فمنذ سنة 1655 كتب البروتستانتي لابيرير (1596-1676) LaPayrère مستندا إلى ما جاء في الرسالة إلى رومية أن الجنس البشري كان موجودا قبل آدم مخالفا بذلك كل مسلمات التاريخ القديم عند اليهود و مسجلا مرحلة متقدمة من نقد الكتاب المقدس ، ما أدى إلى سجنه و إحراق كتابه [1]، كما أن هوبز كان قد خاض في الانتقادات التي لم تترك احتراما للكتاب المقدس ، فقد رفض قبول نسبة أسفار التوراة إلى موسى و رأى أنها ترجع إلى أوقات لاحقة بعد موسى ، و سبينوزا كان قد هاجم بعمق الكتاب المقدس ، و قال بأن التوراة قد كتبت من أناس بسطاء ، كانت لهم مخيلات أوسع من عقولهم ، و كتاباتهم مليئة بالتناقضات ، و بالمعجزات الكاذبة ، و موسى ليس كاتب التوراة ، و كتب القضاة وراعوث و صموائيل و الملوك هي أعمال إنسانية بحتة ، و النصرانية التي بنيت على هذه الكتب هي مجرد ظاهرة تاريخية متحولة ، " إن سبينوزا تنبه إلى صعوبة فهم لغة العهد القديم العبرية و ضرب لذاك أمثلة ، فإن النص المازوري الذي زود بالحروف اللينة و حركات النطق التي أهملها ناسخو التوراة الأصليون كان حدسا و تخمينا إلى حد ما ، و لا يكاد يوفر نموذجا أصليا موثوقا لايقبل الجدل ، و استفاد في الفصول الأولى من هذه الرسالة كثيرا من رسالة ابن ميمون دليل الحيران ، و حذا حذو ابراهيم بن عزرا و آخرين في الارتياب في تأليف موسى للأسفار الخمسة الأولى ، و أنكر أن يشوع هو الذي ألف سفر يشوع ، و نسب الأجزاء التاريخية في العهد القديم إلى القسيس الكاتب عزرا في القرن الخامس قبل الميلاد ، أما سفر أيوب فقد ذهب إلى أنه كا من عمل الأمميين ثم ترجم إلى العبرية ، و لم تلق كل هذه النتائج قبولا لدى الباحثين المتأخرين ، و لكنها كانت خطوة جريئة نحو التعرف على ريتشارد سيمون تحت عنوان نقد العهد

---

1 - Voir : Bernard CROQUETTE , **ISAAC DE LAPEYRÈRE** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

القديم "[1]، و الانتقادات التي جاءت من ريتشارد سيمون لم تكن لتثير دهشة اللاهوتيين الذين تعودوا قبله على انتقادات الهراطقة منذ القرن السادس عشر ، و لكن الإشكال الجديد في القرن السابع عشر هو أن المؤمنين بالمسيحية المخلصين لها بدأوا يقتنعون بوجود التناقضات في الكتاب المقدس .

و نجد أن علم الفيزياء قد تطور في القرن الثامن عشر و تمكن من تفسير العديد من الظواهر التي كانت تفسرها المسيحية تفسيرا خاطئا ، و قد رفض علماء الفيزياء قبول المعجزات التي بالغت المسحية في الحديث عنها ، فقد رفض سبينوزا وجود المعجزات و جون لوك رفض بناءا على منهجه الحسي وجود مظاهر فوق الطبيعة [2]، و تولاند لجأ إلى تأويل المعجزات ، فوقوف الشمس ليوشع يؤول في نظره أن الليل أبطأ قبل أن يحل ظلامه [3] ، كما أن تماس ولستن Thomas Woolston (1669-1731) قد لجأ إلى التأويل في نفي المعجزات و جعل سفر التكوين و قصة الخلق مستمدة من المصريين و من الكلدانيين و الصينيين مما أدى إلى سجنه و تحريم آرائه [4]، و في سنة 1710 كتب لوسار تتمة لفحص العقيدة ذكر فيه قائمة من التناقضات التي يحتويها الكتاب المقدس ، و رفض فكرة الخطيئة الأصلية لأنها مناقضة للعدالة ، كما رفض التثليث لأنه مناقض للعقل ، و انتقد الثراء الذي يعيش فيه الإكليروس ، و ظهرت في هذه الفترة مؤلفات ترجع نشأة الدين إلى الرغبة في السيطرة على العامة ، " و كتب مدلتن أهم أعماله تحقيق حر في القوى الإعجازية المزعوم أنها وجدت في الكنيسة المسيحية خلال العصور المتعاقبة سنة 1748 ،

---

[1] - ول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، م : 8 ، ج 4 ، ص : 113 .

2 - John Locke, **Discours sur les miracles** (Genève : ATHENA , 1997) .

[3] - "Parmi les libres penseurs anglais, qui se rattachèrent à Locke et développèrent ses doctrines, il n’en est pas un seul qui se rapproche du matérialisme plus que John Toland. Il fut peut-être le premier qui conçut l’idée de fonder une nouvelle religion sur une base purement naturaliste, sinon matérialiste. Dans sa dissertation du Clidophorus (porte-clefs), il mentionne la coutume des anciens philosophes, d’avoir un enseignement exotérique et un enseignement ésotérique, destinés, le premier au public, le second aux élèves initiés" , Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT,P :304.

4 - Raoul VANEIGEM , **THOMAS WOOLSTON** , Encyclopædia Universalis ,OPCIT .

و هو كتاب عده هيوم بعد ذلك أسمى من مقاله المعاصر في المعجزات ، و قد بدأ بالتسليم بحجية المعجزات المنسوبة في الأسفار القانونية من العهد الجديد إلى المسيح أو رسله ، و أراد أن يظهر فقط أن المعجزات المنسوبة إلى آباء الكنيسة و قديسيها و شهدائها بعد القرن الميلادي الأول غير جديرة بالتصديق ، و مجرد سرد تلك القصص يكفي للكشف عن سخفها ، و قد أمن بعض آباء الكنيسة على مثل هذه القصص و هم يعلمون زيفها ، و نقل مدلتن عن موزهايم المؤرخ الكنسي العلامة ، تصريحه الخوف من أن الذين يبحثون بشيء من العناية كتابات أعظم و أقدس لاهوتيي القرن الرابع سيجدونهم كلهم و بلا استثناء ميالين إلى الخداع و الكذب كلما اقتضت ذلك مصلحة الدين " [1]، و ظهر كذلك كتاب بعنوان التاريخ النقدي للمسيحية نسب إلى فريري ، أرجع فيه مؤلفه السبب في انتشار المسيحية إلى الأباطرة الرومان ونفى أن يكون للمسيحية دور في تطوير الأخلاق، و الديانة المسيحية التي اعتمدت على الكتاب المقدس الذي كتب في التاريخ بوحي في رأي أتباعها فليس ثمة شيء أكثر تحطيما لها من استعمال التاريخ في نقدها ، هذا المنهج الذي بين أن التوراة قد تخطئ ، مما أدى إلى تجاوز الفلاسفة لها بالتأليهية التي ترفض الوحي ثم أدى بعد ذلك إلى الإلحاد[2].

---

[1] - ول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، م : 9 ، ج : 1 ، ص : 175 .

[2] – Voir : Pierre Gibert, **L'invention critique de la Bible**, XV^{e}–XVIII^{e} **siècle**(Paris, Gallimard,**2010**).

الفرع السادس :تضارب التوجهات الجديدة :

فونتنال : في خضم هذه الأفكار المتضاربة نجد من المفكرين من يجمع في فكره حتى بين المتناقضات ، و من هؤلاء فونتنال Fontenelle (1657- 1757) الذي كان يزاوج بين مذهب الشك و بين مذهب العقلانية في سبيل تحطيم العقائد المسيحية ، و قد شكل فكر فونتنال نقطة فصل بين القرن السابع عشر و بين عصر الأنوار، فقد مكنه طول عمره من معالجة الإشكالات الفلسفية التي عرفها القرن السابع عشر ،كما أن له إسهامات في معارف القرن الثامن عشر ، و رفض في فكره مبالغات المسيحية في شأن المعجزات ، و أرجع المعجزات إلى ظواهر فيزيائية، كما حاول إرجاع أصول المسيحية إلى التاريخ البشري القديم[1].

بيار بايل : و من أبرز الكتاب الذين انتهجوا نهج المزج بين الأفكار في هذه الفترة بيار بايل Pierre Bayle [2] ، الذي وصل إلى المزاوجة و الجمع في مذهبه بين المسيحية وبين عدم الإيمان بها ، مما جعل التساؤلات تطرح حوله هل كان مسيحيا أم مؤلها أم ملحدا ، فالتساؤلات حول هذه الشخصية تبين مدى الغموض الذي كان يكتنفها ، ففي كتابه أجوبة عن تساؤلات بدوي يذكر بأنه مسيحي مؤمن بعدم مادية الروح ، و بحرية الاختيار و هذا وفق الأدلة العقلية ، مما جعل معاصريه يختلفون في شأنه ، ولكن الفلاسفة المعاصرين و مؤرخي الفلسفة لا يختلفون في كونه ملحدا خالصا [3]، فقد كرس بايل دراساته للإلحاد في البداية حول ما إن كان وجود الإلحاد ممكنا ،

---

[1]-voir : Werner KRAUSS, FONTENELLE BERNARD , Encyclopædia Universalis, OPCIT

[2] – بيار بايل : (1647 – 1706) فيلسوف فرنسي تنقل بين المذاهب المسيحية ، ثم ترك المسيحية و تبنى الشك و الإلحاد ، و قد كان لفكره أثر قوي في فكر التنوير الفرنسي ، و رفض بايل الربط بين الدين و الأخلاق و رأى أن المجتمعات يمكن أن تقيم أخلاقا طبيعية ملحدة لا تستند على الدين ، و قد كان لكتاباته أثر كبير في المادية التي انتشرت في فرنسا في القرن الثامن عشر خاصة كتابه " القاموس التاريخي النقدي " ، للمزيد أنظر :

- Albert CAZES, **Pierre Bayle**, **sa vie**, **ses idées**, **son influence**, **son œuvre**(Paris, 1905).

[3] - " Bayle était cartésien, mais il tira du système de Descartes des conséquences p300 que Descartes n'avait point déduites. Tandis que Descartes se donnait toujours l'air de concilier la science avec la religion, Bayle s'efforça d'en faire ressortir les différences. Dans son célèbre Dictionnaire historique et critique, comme le fait remarquer Voltaire, il n'inséra pas une seule ligne qui attaquât ouvertement le christianisme ; en revanche, il

ثم درس النتائج التي قد تترب عليه ، و ما هي نتيجة رفض القول بالعناية التي تبنتها التأليهية ، و خلص إلى أن النتيجة في الإلحاد والتأليهية واحدة ، لأنه لا يمكن بناء دين على تأليهية سلبية ، كما أن بايل يخالف اللاهوتيين الذين ينكرون وجود ملاحدة خلص و يقول بأنهم موجودون في الواقع ، و ليس الملاحدة الذين يعنيهم بايل ملاحدة عمليين ، فالملاحدة العمليون هم أناس منحلون يقولون أكثر مما يفكرون ، فالملاحدة الحقيقيون هم الملاحدة النظريون الذين لم يقتنعوا بعد طول بحث بالإيمان ، و هم لا يخبرون بأفكارهم إلى قلة قليلة من أصدقائهم ، كما أن الواقع فيه آلاف الملاحدة الذين يعتبرون كل أشكال العقائد من صنع الإنسان ، و ثمة شعوبا بأكملها ملحدة كالصينيين ، لذا فإن ارتكاز اللاهوتيين على الدليل الواقعي في نفي الإلحاد غير مقبول عند بايل ، و الملاحدة النظريون عند بايل لا يشترط أن يكونوا منحلين في أخلاقهم ، فالانحلال الخلقي يصيب المتدين كما يصيب الملحد ، و الأخلاق الطبيعية يمكن عند بايل أن تؤسس مجتمعا متماسكا ، لذا فليس هناك داع للقضاء على الملاحدة ، شريطة أن يلتزموا قوانين الدولة ، و الأعداء الحقيقيون للدولة هم عند بايل المشعوذون و المتعصبون[1].

و قد أوجد بايل في فكره للملاحدة مجالا أوسع في المجتمع ، على خلاف لوك الذي رأى بأن كل العقائد يمكن التسامح معها باستثناء الكاثوليكية ، كما أن لوك رفض التسامح مع الملاحدة الذين ينكرون الألوهية ، لأن هؤلاء لا يمكن أن تقوم معهم قائمة للأخلاق و الالتزامات الاجتماعية ، و قد حصر لوك تدخل الدولة في الشؤون الدينية في الجانب الخارجي ، أما الاختيارات الفردية للعقائد فلا شأن لها بها ، و قد كان لوك يبحث عن دليل على الألوهية مستمد من الحس ، و حاول التوفيق و المزج بين العقل و المسيحية ، و لكن اعتماده على الحس كمصدر وحيد للمعرفة أثار شكوك اللاهوتيين حول إلحاده ، و اتهموه بتبني أفكار هوبز ، كما أن إرجاعه للخير و الشر إلى اللذة الحسية و الألم الحسي ، و تقسيمه الديكارتي للعقيدة والعقل لا يمكن إلا أن تضعه في قسم الملاحدة ، و ذلك إلى جانب حسيته التي جعلت الأفكار الإنسانية نابعة من الحواس ، و أن الفكر الإنساني لا يصل إلى الحقيقة المطلقة ، بل يربط بين مجموع إحساساته ليصل

---

n'écrivit pas une seule ligne qui n'eût pour but d'éveiller des doutes" Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT,P : 336.

[1] - Voir: Georges Minois , OPCIT , P : 270 .

إلى تكوين فكرة عامة ، و هذا المنهج الحسي هو الذي مهد الطريق لمنهج هيوم الشكي ، رغم أن لوك كان قلقا بجد بسبب تصاعد موجة الإلحاد في الفكر الغربي ، كما يتبين ذلك من كتاباته و بخاصة الأخيرة منها ، فقد وقف ضد أدلة الملاحدة حول طبيعة المادة و أصل الكون في مقالاته التي نشرت سنة 1712 ، كما طور الدليل الديكارتي ليصل إلى أن المادة لا يمكن أن تفكر ، مما يدل على الأصل الإلهي للروح ، و رفض فكرة الصدفة و أزلية العالم ، و وقف في وجه أدلة الملاحدة ، و قد تجاوز بايل مادية لوك التي ربطت بين الأخلاق و الدين و رأى أن الأخلاق يمكن أن تقوم على المادة [1]، و يمكن حسبه للمجتمعات الملحدة أن يكون لها أخلاق مادية اجتماعية " و انتقل بايل في جرأة إلى واحدة من أكثر مسائل التاريخ تعقيدا ، هل يمكن أن يكون هناك علم أخلاق طبيعي ، هل يمكن الاحتفاظ بقانون أخلاقي دون عون من معتقد خارق للطبيعة ، هل أدى الإلحادإلى إفساد الأخلاق ، يقول بايل إذا كان الأمر كذلك ، فلا بد أن نستنتج من الجريمة و الفساد و سوء الخلق السائد في أوربا أن معظم المسيحيين ملحدون في قرارة أنفسهم ، إن اليهود و المسلمين و المسيحيين و الكفار يختلفون في عقائدهم الدينية ، لا في أفعالهم و تصرفاتهم ، و ظاهر أن المعتقد الديني و الأفكار بصفة عامة ليس لها إلا تأثير ضئيل على السلوك ، فهذا السلوك ينبع من الرغبات و الانفعالات ، و هي عادة أقوى من المعتقدات ... و خلص بايل من هذا إلى أن مجتمعا من الملحدين قد لا يكون أسوء خلقا من مجتمع من المسيحيين..." [2] .

---

[1] - VOIR : IBID .

[2] - ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، م : 8 ، ج : 4 ، ص : 86 .

المطلب الخامس : تراجع المسيحية في انجلترا: لقد كانت إنجلترا في القرن الثامن عشر ملجأ للإلحاد و التأليهية ، وهذا بسبب الجو الفكري الحر الذي توفر فيها ، فقد كانت غالبية الإنجليز تتبنى الإلحاد كما ورد في التاريخ ، و "كان لقصة القرن الثامن عشر في غرب أوربا موضوع ذو شقين ، انهيار النظام الاقطاعي القديم ، و الانهيار الوشيك للدين المسيحي الذي أضفى على ذلك النظام سنده الروحي و الاجتماعي ، فقد كانت الدولة و الدين مرتبطين برباط المعونة المتبادلة ، و بدا أن سقوط الواحد يجر الثاني إلى مأساة مشتركة ، و قد لعبت إنجلترا الفصل الأول في كلتا ناحيتي هذا التغيير العظيم ، ففي المسرح السياسي سبقت حربها الأهلية الثورة الفرنسية بمئة و سبعة و أربعين عاما في خلع أرستقراطية إقطاعية و ضرب عنق الملك ، أما في مجال الدين فإن نقد الربوبيين للمسيحية سبق الحملة الفولترية في فرنسا بنصف قرن ، و سبقت مادية هوبز مادية لامتري بنصف قرن ، ، و سبقت رسالة هيوم في الطبيعة البشرية و مقاله في المعجزات هجوم الفلاسفة الفرنسيين على المسيحية في الموسوعة ، و كان فولتير قد تعلم شكوكيته في فرنسا و بعضها أخذه عن بولنبورك الإنجليزي المبعد عن وطنه ، قبل أن يحضر إلى إنجلتره و لكن السنوات الثلاث التي قضاها في إنجلتره روعته بمشهد السنية و قد أصابها الانحلال و الكاثوليكية و قد ذلت ، و البروتستنتية و قد تفرقت شيعا مستضعفة ، و الربوبيون يتحدون كل شيء في المسيحية إلا الإيمان بالله ، و هو بالضبط التحدي الذي سيحمله فولتير إلى فرنسا ، يقول فولتير في فرنسا ينظر إلي الناس على أنني مقل في الدين ، و في الإنجلترة على أنني مسرف فيه ، و قد كتب مونتسكيو بعد أن زار إنجلتره في 1731 يقول ليس في إنجلتره دين ..."[1] كما أن النبلاء في إنجلترا كانت قصص انتسابهم للإلحاد منتشرة ، و قد ظهرت تحذيرات من الكنيسة في هذه الفترة من الإلحاد المنتشر بين عامة الشعب و الذي تتجلى صوره في البعد عن الكنيسة و في الانغماس في الرذائل ، كما أن موجة من الكتب قد نشرت لتغذي الصراع بين الكنيسة و بين الملاحدة ، و لتنصر طائفة و فرقة دينية على أخرى ، فقد كان الجو مشحونا بالصراع و بالنزاع ، و كانت الصراعات بين الطوائف و الفرق المسيحية شديدة ، هذه الفرق التي ازدادت تشعبا كالمتطهرين و الإنجيليين من الكاثوليك ، و قد غذت هذه الصراعات الطائفية نزعة النفور من الأديان ، فتعالت الصرخات لإيجاد جو من التسامح ، و البعد عن تقديس الأفكار الذاتية لمواجهة الإلحاد، و لكن هذه الدعوات قوبلت

---

[1] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 9 ، ج : 1 ، ص : 167 .

بالدعوة إلى كنيسة قوية تقضي على الإلحاد الذي انتشر بسبب التسامح ، كما أن البعض سعى لتخليص المسيحية مما علق بها من أخطاء واقعية فواجهته تهمة تكريس الشك [1].

و من المناقشات و الصراعات العقائدية التي كانت لها خطورتها على المسيحية ، ما أثير حول عقيدة الثالوث المسيحي في هذه الفترة ، هذه المناقشات التي اندلعت في أكسفورد سنة 1690 بين الموحدين والمثلثين ، أدت بعد ذلك إلى موجة عارمة من الشك في المسيحية ، و عمقت الانقسامات ، " و كان كل البروتستنت الانجليز الغيورين الآن يتبعون المذاهب المنشقة على الكنيسة الرسمية ،و قد ضحك فولتير و اغتبط لكثرة عددهم : متقون بيوريتان ، و مشيخيون ، و معمدانيون ، و مجمعيون ، و كويكريون ، و توحيديون ، فأما المشيخيون فكانوا في طريقهم إلى التسامح بعد أن فقدوا سلطتهم السياسية ، و لم يأخذوا عقيدة الجبر مأخذ الجد الشديد ، و كان كثير منهم قانعا في صمت بمسيح بشري ، و في 1719 قرر مجمع للقساوسة المشيخيين بأغلبية 77 إلى 69 أن التعهدبالتزام عقيدة الثالوث التقليدية ينبغي ألا يكون شرطا يفرض على المرشحين رعاة للكنيسة ، و أما الكويكريون فكانوا في نمو لا في العدد بل في الثراء " [2] .

---

[1] – أنظر : المرجع نفسه .

[2] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 9 ، ج : 1 ، ص : 170 .

الفرع الأول : الفكر الحر في إنجلترا : شهدت فترة بدايات القرن الثامن عشر ظهور أسماء لامعة لمفكرين أحرار ، انتشرت مقالاتهم في هذه الفترة منهم شافتسبيري Shaftesbury و تولاند Tolande و كولين Collins ، " و قد كان أنتوني كولين صديقا لتولاند و لوك و قد تأثر كثيرا بسبينوزا ،قال إن الله موجود و لكن ذلك الله هو العالم ،و بالتالي فكل شيء موجود بالطريقة التي يمكن أن يكون عليها ،"[1] و كوارد Cpward و شوب Chubb ، هؤلاء المفكرين الذين كانوا شكاكا و تأليهيين ، و قد عد المفكر الإنجليزي أنتوني كولين (1676 – 1729) المؤسس الحقيقي للفكر الحر في إنجلترا ، و هو تلميذ جون لوك ، حيث نشر سنة 1713 رسالة في الفكر الحر ، ترجمت إلى الفرنسية في السنين التي تلت تأليفها ، و قد قال كولين أن الحرية هي أساس التفكير و لا يمكن للفكر أن يستغني عنها ، كما أن الحرية ضرورية في نظره لصلاح المجتمعات ، و أن إجبار الناس على نوع محدد من العبادة أمر غير صحيح ، و دعاة الأديان يجب أن يكونوا دعاة للحرية الاعتقادية ، و هذا لا يشكل خطرا على النظام الاجتماعي كما هو الحال في التاريخ الإغريقي الروماني ، و لا يمكن للحرية أن تقضي على الأخلاق في رأيه ، و الحرية ليست بالضرورة مسببة للإلحاد الذي هو أقل خطرا من التعصب عند كولين ، و يختم كولين كتابه بقائمة لمفكرين أحرار و ضمت هذه القائمة النبي سليمان ، و سقراط و أبيقور، و إراسم و غاساندي ، و ديكارت و هوبز و ملتن و لوك[2].

جون تولاند : و نجد في هذه الفترة أن المفكر الحر جون تولاند كان حلوليا على مذهب سبينوزا في نظريته الميتافيزيقية ، و قد كان على مذهب التأليه الطبيعي ، و لا يفصله عن الإلحاد المادي الخالص إلا خيط رفيع ، " و قدم تولاند لمؤرخ الشك خدمة لا تقدر ،كتب عن العقائد الخفية أو الداخلية لدى قدامى المؤلفين ،كيف كانت لديهم تعاليم ظاهرة معلنة على الملأ و تعاليم باطنة تقتصر على خاصة التلاميذ و علم كيفية استخراج التعالسم المضمنة في نص واحد، ظاهرها و باطنها ،و مع أن تونالد كتب عن قدامى الفلاسفة ، غير أنه يعترف بأنه ألمح أكثر من مرة إلى أن العقائد الداخلية و الخارجية قيد الاستخدام كما هو الحال دوما "[3]، ففي كتابه عن المسيحية بدون

---

[1] – جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك** ، مرجع سابق ، ص :570.

[2] - VOIR : A Collins , **La liberté De Pencer**, t :De Crouzas (Londan).

[3] - جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك** ، مرجع سابق ،ص: 567.

أسرار الذي صدر سنة 1696 ، ذكر بأن الإنجيل يجب أن يقرأ بالعقل ، و قد حكم على كتبه بالحرق ، و في سنة 1704 ذهب تولاند إلى أبعد من ذلك ، ففي رسالته إلى سيرينا شرح بأن خلود الروح مستمد من الحضارة الفرعونية ، و بأن المادة تعطي التفكير القوة و الحركة ، و قال بأن الشعوذة و السحر كانتا شيئا واحد مع الدين ، ثم تطورت الديانات بواسطة اللاهوتيين ، فالكذابون في كل العقائد يسعون لقيادة الشعوب ليقتسموا خيراتهم ، و الملوك استغلوا ذلك لتوطيد سلطانهم وللتحكم في شعوبهم ، كما أن تولاند يرفض تفسير الظواهر الطبيعية بإرجاعها إلى العناية الإلهية ، بل يجعل العلم الطبيعي مفسرا لكل شيء ، و في سنة 1710 كتب تولاند عن أصل اليهودية ، و قال أن النبي موسى هو مثل سبينوزا ، بل الأخير أكثر إلهاما في رأيه ، ثم نفى سنة 1718 ألوهية المسيح ، و في سنة 1720 ذهب إلى أبعد الحدود في ماديته الذرية ، فالعالم ميكانيكي ، و التفكير هو حركة للدماغ ، و الإنسان خاضع للقوانين الطبيعية مما يجب أن يحرره من كل قلق ، فالموت و الحياة هما شيء واحد، لقد كان تولاند و كولين ثمرة للأزمة الفكرية الغربية في بداية القرن الثامن عشر فأحدهما فتح الطريق أمام المادية الملحدة و الآخر فتح الطريق للفكر الحر[1].

أنتوني أشلي : و من المفكرين الأحرار الذين ذاع صيتهم في بدايات القرن الثامن عشر أنتوني أشلي كوبر [2] كونت شافتسبيرري المعاصر لتولاند ، و قد سلك في فكره الحر طريقا ثالثا هو طريق التأليهية ، فليس ثمة حاجة في نظره للوحي ، و لا للقلق الميتافيزيقي ،" فقد كان ربوبيا ،مدافعا عن أبيقور و أفلاطون ،و ماركوس أورليوس ، و عن الفكر الحر عموما "[3]، فالله أعطانا عقلا يقودنا إلى الجمال و الخير ، و التسامح يقود إلى الدين الخير ، في حين أن السوداوية تقود إلى

---

[1] - Voir: Georges Minois , OPCIT , P :277 .

[2] - أنتوني أشلي كوبر كونت شافتسبيري الثالث : (1671 – 1713) فيلسوف و سياسي إنجليزي ، تبنى شافتسبيري مثالية أفلاطونية جعلته يعتقد أن الإنسان يملك أخلاقا فطرية ، لذلك رفض شافتسبيري فكرة الخطيئة الأصلية التي جاءت بها المسيحية ، كا رفض نظرية الأخلاق الطبيعية التي جعلت من الإنسان ذئبا إذا ترك على طبيعته الأولى ، و قد انتشرت التأليهية الطبيعية في إنجلترا بسبب مؤلفات شافتسبيري كما أن التأليهية انتقلت إلى ألمانيا بعد أن ترجمت كتاباته إلى الألمانية و تأثر به كبار التأليهيين الألمان ، و قد تبنى شافتسبيري تأليها طبيعيا يرفض التأليه الذي جاءت به كتب الوحي ، للمزيد أنظر :

-Encyclopædia Britannica: Anthony Ashley Cooper, 7th earl of Shaftesbury .

[3] - جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك** ، مرجع سابق ،ص: 572.

التعصب أو الإلحاد ، فعند هذا الكاتب يلتقي الدين الطبيعي و القوانين الطبيعية في مواجهة الوحي و المظاهر الخارقة لقوانين الطبيعة ، و يرفض شافتسبيري في فكره الحر المعجزات التي جاءت في الكتاب المقدس ، و يدعوا إلى عدم قبول كل ما جاءت به المسيحية إلا ما عرض على العقل منها [1].

و من الثائرين على المسيحية التقليدية ليام وستن William Whiston[2] ،فقد تبنى الإيمان الأريوسي الموحد الذي اعتبره الإيمان الأصلي للكنيسة وفق ما أوصلته إليه أبحاثه[3] ، " فدافع عن أريوسيته في كتاب **إحياء المسيحية البدائية** (1712) و أجهد نفسه ليثبت أن تنبؤات العهد القديم لاتشير إلى المسيح ، فلما أقلع المدافعون عن المسيحية عن اتخاذ الحجج من التنبؤات ، و بنوا ألوهية المسيح على المعجزات المروية في العهد الجديد ، أطلق توماس وولستن سورته التي خلت من التوقير للمسيحية في **ستة أحاديث عن معجزات مخلصنا** (1727) ، يقول فولتير لم يهاجم المسيحية قط مسيحي بمثل هذه الجرأة ، و قد زعم وولستن أن بعض المعجزات لا تصدق ، و بعضها غير معقول ، و وجد أن مما لا يصدقه العقل أن يلعن المسيح شجرة تين لأنها لم تثمر تينا في وقت مبكر من العام كوقت الفصح ..."[4]

الفرع الثاني : مواجهة الفكر الحر في إنجلترا

جورج باركلي : و من أكثر المناهضين للإلحاد شهرة في القرن الثامن عشر الأسقف جورج باركلي[5] George Berkeley ، في محاوراته السبعة للألسيفرون سنة 1732، و التي

---

[1] - Voir : Georges Minois , OPCIT : 278 .

[2] - وليام وستن : (1667 – 1752) لاهوتي و مؤرخ و عالم رياضيات إنجليزي ، اشتهر بكتاباته التاريخية التي أوصلته إلى أن المسيحية الأولى كانت أريوسية ، لذلك تبنى التوحيد و رفض عقيدة التثليث ، و قد جرت عليه آراؤه اضطهادا زاده عزما في تبني آرائه و نشرها ، للمزيد أنظر :

- Encyclopædia Britannica, OPCIT .

[3] - Voir : Georges Minois , OPCIT , 278 .

[4] - ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ،ج : 9 ، ج : 1 ، ص : 172 .

[5] - جورج باركلي : (1685 – 1753) فيلسوف إرلندي اشتهر بمذهبه المثالي التجريبي ، هذا المذهب الذي نفى فيه المادة الكلية و اعتبرها من اختراع الحواس الإنسانية ، فالعقل الإنساني لا يمكنه الوصول إلى الحقائق الكلية ، و مثالية بركلي مثالية خاصة مستقلة عن الأفلاطونية التي ترى الأشياء انعكاس للحقائق الكلية ، فالإنسان في رأي باركلي لا يمكن

أراد من خلالها التصدي للملاحدة وللمفكرين الأحرار و للشكاك ، هذه المحاورات التي جعلها على لسان أربع شخصيات ، هي المفكران الحران ليسيكل و ألسفرون ، و المدافعان عن المسيحية كرتو و أفراتور، فألسفرون الذي يعني اسمه المادة بالإغريقية ، شخص ذكي يرفض الأحكام المسبقة ، و يشكك في قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة ، و هو كاره للعقائد بسبب الاختلافات الموجودة بينها ، و هو يكره الإكليروس ، و يرى أن أول شيء ينبغي على الإنسان فعله هو أن يبحث عن سعادته ، و هذه السعادة موجودة في نظره فيما بين التأليهية إلى الإلحاد ، أما ليسيكل فهو يمثل الحرية الفكرية الأبيقورية الخفيفة ، و هو يظن أن ثمة من الحقيقة في كأس من الخمر و محاورة لطيفة أكثر مما هو موجود في أسفار أرسطو ، أما خصمهم كريتو الذي عبر به باركلي عن أفكاره فقد بين بأن غياب المبدأ عندهم يؤدي إلى انهيار المجتمع ، و يؤدي حتى إلى الانتحار ، أما ألسفرون فالأخلاق عنده لا تحتاج إلى التهديد ، بل توجد ثمة أخلاق طبيعية عند الرجال الأحرار، و الكنيسة الإنجليكانية هي عنده عدو لحرية الإنجليز ، و هو يرفض التقاليد و سلطة التوراة ، و ينكر النبوات ، ويركز على عدم الانسجام بين التوراة وبين التاريخ البابلي و الصيني و المصري ، و هو في النهاية يقرر بأن المسيحيين يستعملون ألفاظا و إشارات لا يدركون حتى معناها ، أما كريتو فإنه بعد دحض هذه الحجج يجعل الإلحاد إنكارا للألوهية ويعتبر مذهب سبينوزا مذهبا غامضا غير مفهوم .

و أقام بركلي نظريته في المعرفة على المثالية التي تصل إلى إنكار المادة ، و ذلك ليصل إلى إثبات الألوهية ، لأنه قد رأى بأن النظرة المادية للأشياء قد غيرت مجتمعات العصر الذي عاش فيه من كل النواحي ، فلم يعد الدين هو الذي يحدد أنماطها و لكن تحددها النظرة المادية ، لذا يجعل باركلي كل الأفكار مخلوقة في العقل ، و لا وجود للأفكار خارج العقل ، " و إذا سلمنا بهذه الصورة الحقيقية لوجود الأشياء ، انتهينا إلى التسليم بوجود العقل ، لأن الأفكار المحسوسة ليست من صنعي و ليست من خلق إرادتي ، فهي ثابتة واضحة منظمة ، و من ثمة فهي علتها إلى إرادة فعالة

أن يصل إلى حقائق الأشياء ، و ما يسمى المادة هو من اختراع الذهن و لا وجود للمادة في الواقع ، و قد عرض هذه المثالية المتطرفة في كتابه " دراسة تتعلق بمبادئ المعرفة البشرية " و بعد أن تعرض هذا الكتاب لانتقادات شديدة من الحسيين مثل لوك أعاد بركلي صياغته في كتابه " ثلاث حوارات بين هيلاس و فيلونوس " ، للمزيد أنظر :

- فريال حسن خليفة ، **فكرة الألوهية في فلسفة باركلي** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مكتبة الجندي ،1997).

إيجابية ، لذلك فإن وجود الله لا يخضع للإدراك المباشر ، بل نستدل على وجوده من آثاره المثارة فينا [1] " .

و قد كان كتاب بركلي الذي كتبه عند قرب نهاية الأزمة الثانية للفكر الأوربي أحسن كتاب يعبر عن هذه المرحلة الفكرية ، و يعرض الإشكالات التي كانت مطروحة في هذه الفترة ، حيث عرض كل أدلة الملاحدة بطريقة ذكية ، و بطريقة مقبولة حتى عند أكثر المتحمسين للدفاع عن المسيحية ، و من هؤلاء من اتهم باركلي بالتأليهية و بالشك وحتى بالإلحاد ، و لكن مؤلفه محاورة ألسفرون يبين بأن الملاحدة في هذه الفترة و إن كانوا يعتمدون على المذاهب السابقة كفلسفة لايبنيتز و ديكارت و سبينوزا و هوبز و غيرهم ، إلا أن و جودهم أصبح جزءا من المجتمع الأوربي و إن كانوا أقلية[2].

و في العموم نجد أن الفترة الممتدة من سنة 1600 إلى 1730 قد شهدت ازدياد انتشار الإلحاد في أوربا ، و لكن الإلحاد في هذه الفترة بسبب المواجهة العنيفة من التكتل الكنسي المتسلط لجأ إلى المعارضة و النفي ، و إثارة الشكوك حول المسلمات ، دون أن يتمكن الملاحدة من إيجاد منظومة فكرية بديلة عن المسيحية تعتمد على أسس نظرية بديلة ، فقد كان الملاحدة ينفون العناية و خلود الروح و الخلق و اختلاف الروح عن الجسد ، و ينكر بعضهم الألوهية و الجنة و النار و الثالوث المسيحي ، و لكن الملاحدة في هذه الفترة لم يبنوا تصورا مناقضا للمسيحية عن الكون و الإنسان ، و أقصى ما وصلوا إلى تبنيه في مقابل النظرة المسيحية هو أن العلم هو المصدر الوحيد لتفسير الكون ، و العلم في نظرهم يبين بأن العالم مادي طبيعي ، و قد كان هذا الاتجاه ناتجا عن التطور العلمي و الاكتشافات المناقضة لعلوم الكتاب التي تبنتها الكنيسة ، فقد كان للقفزة العلمية التي شهدتها هذه الفترة بسبب نظريات نيوتن و ديكارت و غاليلي أثرها في إيجاد هذا الصراع بين الكنيسة و العلم ، و القفزة العلمية هي التي أعطت لملاحدة عصر الأنوار القاعدة التي بنوا عليها مذهبهم حول الطبيعة ، لقد شهدت هذه الفترة توجسا شديدا من اللاهوتيين ، و حذرا في تقبل كل جديد ، مما جعلهم مهووسين باتهام كل كاتب بالإلحاد ، و لكن هذا الحذر الذي أظهرته

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 159 .

[2]- George Berkeley **Three Dialogues betweens Hylas and Philonous** (USA : Read How You Want ,2008) .

الكنيسة لم يكن ليوقف هذا التيار الجارف ، لتبدأ مرحلة الأنوار بعد سنة 1730 ، و ما حملته من إلحاد بدأ من داخل الكنيسة نفسها مع مذكرات الأب ميزليي .

المطلب السادس : الراهب جون ميزلي الملحد و ظهور الإلحاد النظري داخل الكنيسة :

يشكل إلحاد الراهب جون ميزليي[1] البداية الحقيقية للإلحاد المستعلن البعيد عن التورية و المعاريض في الكنيسة في بدايات القرن الثامن عشر ،كما يشكل بداية مجاوزة الإلحاد الربوبي التأليهي ، فهذا الراهب الذي بقي يلقي مواعظه على القرويين لمدة أربعين سنة ، فاجأ الناس في نهاية حياته بأن أعلن أنه لم يكن يؤمن بكل ما ألقاه على الناس من مواعظ مسيحية ، و أن ما منعه من إبداء رأيه قبل ذلك هو الخوف من سطوة الكنيسة ، و لكنه كتب مذكراته في نهاية حياته ، و دعا الناس للإطلاع عليها ليدركوا بطلان المسيحية التي أذلت العقول و الرقاب "كان جان راعي أبرشية أتربيني في شمبانيا ، و كان في كل عام يمنح الفقراء كل ما يتبقى من راتبه بعد تسديد نفقات حياته المعتدلة البعيدة عن الإسراف و التبذير ، و بعد ثلاثين عاما من حياة هادئة مثالية في وظيفة الراعي ، قضى نحبه و هو في الخامسة و الخمسين ، موصيا بكل ما يملك لأهالي الأبرشية ، تاركا ثلاث نسخ من مخطوطة عنوانها عهدي الجديد ، وجهت إحداها إلى شعب الأبرشية ، توسل فيها إليهم على المظروف الذي وضعت فيه المخطوطة أن يغفروا له أنه خدم الخطيئة و الأهواء طوال مقامه بينهم ...و نشر فولتير أجزاء من العهد الجديد (1762) و أصدر ديدرو و دى هولباخ خلاصة له في 1772 تحت عنوان رجاحة عقل الكاهن مسلييه ...و في كل الحملة ضد

---

[1] - جون مزليي : (1664 - 1729) راهب فرنسي و فيلسوف من فلاسفة عصر الأنوار ، و قد اشتهر ميزليي بعد أن نشر فولتير سنة 1762 جزءا من "عهد مزليي "، و قد أظهر في هذا العهد إلحادا صريحا ،كما انتقد الظلم الاجتماعي الذي كان سائدا في عصره ، و قد كان العنوان الأصلي لعهد مزليي هو " مذكرات أفكار و أحاسيس جون مزليي " ، و قد عدت هذه المذكرات مرجعا رئيسيا للإلحاد و لمناهضة الكنيسة في القرن الثامن عشر بفرنسا ، و قد تأثر كبار مفكري عصر الأنوار بمزليي ، و من هؤلاء البارون دولباخ ، و ظهرت في هولندا أول طبعة كاملة في ثلاث مجلدات لكتاب مذكرات مزليي ، و اعتبرته الثورة البلشفية رائدا من رواد الإلحاد و المذهب الاجتماعي الحديث ، للمزيد أنظر :

- Jean-Robert ARMOGATHE , **Jean Meslier** , Encyclopædia Universalis , OPCIT.

المسيحية من بيل إلى الثورة ، لم يوجد هجوم متطرف قاس لا يرحم مثل هجوم كاهن القرية هذا ..." [1] ، مما جعل هذا الكاهن رمزا للإلحاد و الملاحدة حتى الشيوعيين [2].

و قد حاولت الكنيسة طي ملف الراهب الملحد ميزليي فقتلته و دفنته بعيدا عن الأعين، و عينت راهبا مكانه ، و اتهمت الكنيسة ميزليي بالجنون ، لتسكت أسئلة الناس حول الراهب الملحد ، و لكن معارضة الكنيسة المنتشرة في كل الأوساط منعت من طمس قضية ميزليي ، فقد ظهرت نسخ من مذكراته كانت تتناقل بين الناس خلسة عن أعين الكنيسة ، و بصفة خاصة عند الموسوعيين ، كما أن فولتير قد نشر أجزاء من مذكرات الراهب الملحد ، و لكن فولتير جعله مؤلها على مذهبه هو في الدين الطبيعي ، و بدوره نشر البارون دولباخ مذكرات ميزليي[3] و لكنه رفض ميزليي فولتيير المؤله و اعتبر دولباخ ميزليي ملحدا خالصا ، و أول من نشر مذكرات ميزليي كاملة هو المادي الهولندي رودولف شارل ،الذي نشرها في ثلاثة أجزاء يحتوي كل جزء منها على 350 صفحة و ذلك في أواسط القرن التاسع عشر[4].

و ما جعل إلحاد ميزليي في مذكراته ثوريا في وقته هو تبنيه للإلحاد الصريح ، بخلاف ما كان يفعله معاصروه ، و تجاوز الإلحاد الصريح إلى نقد المسيحية نقدا جذريا ، فقد انتقد تقديس المسيحيين للصور و للتماثيل و للعجين الذي ادعوا حلول المسيح فيه ، كما انتقد التأويل الرمزي للكتابات التي يعتبرها المسيحيون مقدسة ليستنبطوا منها عقائدهم التي لا أساس لها ، و انتقد ميزليي توجه رجال الدين المسيحيين إلى إخافة الشعب المهضوم الحقوق بعذاب الآخرة ، في حين يغلقون أعينهم عن رؤية المظالم التي تحاصر الضعفاء ، و تتهددهم من كل جانب ، أما الدور الحقيقي الذي

---

[1] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 9 ، ج : 4 ، ص : 10 .

[2] - Voir : E. Petitfils , **Jean Meslier: un socialiste-révolutionaire au commencement du XVIIIe siècle** (Giard et Brière, 1908).

[3] -Voir : M Allard , **Ce Que Son Les Pretres précédé du Testament de Jean Meslier** (Paris : Librairie Anti-clérical).

[4] - Voir : Rudolf Charles , **Le Testament De Jean Mézlier**(1 é ;Amsterdam : Librairie Etranger , 1864) .

كان ينبغي لرجال الدين أن يؤدوه عند الراهب ميزليي فهو تعليم الشعب تعليما صحيحا فاضلا بعيدا عن الوثنية و الخرافة[1].

و قد قسم ميزليي ردوده على المسيحية إلى ثمانية محاور رئيسية ، فهي أولا ليست إلا من اختراع البشر ، ثم إن التصديق الأعمى بما جاءت به المسيحية هو مصدر الأوهام و الدجل ، ثم يرد على الرؤى و الوحي في العهد القديم ، ثم يبين أخطاء العقيدة و الأخلاق المسيحية ، ثم يبين أن المسيحية تكرس ظلم الكبراء و تدعمه ، و يتجاوز نقد المسيحية إلى الرد على أدلة اللاهوتيين التي يستخدمونها للتدليل على الألوهية ، ثم يدلل على فناء الروح و ينكر خلودها .

و قد وصل ميزليي في إلحاده الخالص إلى التدليل في إنكاره للألوهية ، فاستعمل ما سماه دليل الغياب ، و ادعى بأن الألوهية ينبغي أن تكون ظاهرة كظهور المادة ، و ادعى بأن الخصومات التي تقع بين أتباع الأديان حول الدين الحقيقي تؤيد إلحاده ، و يرد على قول المسيحيين بأن الإيمان بالألوهية ينبع من القلب لا من العقل ، بأن ذلك غلق للباب على أنوار العقل ،كما ينتقد ميزليي دليل العناية اللاهوتي ، و لا يغفل ميزليي التدليل بمشكلة الشر القديمة على إلحاده ، و التي مفادها أن أوصاف الألوهية الكاملة لا تتفق مع الشر الموجود في الكون، و المتمثل في الأمراض و الآلام و الظلم و العنف و غيرها ، في حين أن العهد القديم حين يتحدث عن الفراغ من الخلق يقول بأن الله رأى ذلك حسنا في الإصحاح الأول من سفر التكوين.

و يوجه ميزليي نقده لأدلة اللاهوتيين في إثبات وجود الله ، و يدعي بأنها لا توصل إلى شيء يقيني ، فالدليل الأنطولوجي هو عند ميزليي ينطلق من تعريف مسبق للألوهية ، و قد اعتمد مييزلي في نقده للألوهية على تفنيد الحجج التي استخدمها اللاهوتي فينيلون (1715-1651) في كتابه "بيان وجود الله"[2] ، و في رده على إثبات فينيلون لوجوب الوجود للذات الإلهية يتبنى ميزليي مذهبا ماديا خالصا ، فيعتمد على منهج ديكارت الشكي ليثبت أن واجب الوجود الوحيد هو المادة ، و الحقائق الأزلية التي تحدث عنها ديكارت يثبتها ميزليي ، و لكنه يعطيها مفهوما ماديا فهي قديمة عنده قدم العالم ، و حتى الأفكار الأولية التي انطلق منها ديكارت في الكوجيتو ليثبت بها

---

[1] -Voir :M Allard,Ibid.

[2] -François de Salignac de la Motte Fénélon , **Démonstration de l'existence de Dieu** (Chatelain, 1731).

الألوهية يعطيها ميزليي مفهوما ماديا مساويا للوجود الجسدي ، فالأفكار هي انعكاس للمادة على الحواس ، و التجربة الحسية هي المكون الوحيد للأفكار الصحيحة عند ميزليي ، و مادامت المادة قديمة عنده فإنه لا يمكن إثبات الخلق ، و ينتقد المسيحيين الذين يؤمنون بالخلق من العدم ، و يعتبر الروح مادة تخضع للفناء مثل الجسد[1].

و ينطلق ميزليي من مادية الأفكار لينفي الوحي و النبوات ، و لينفي صفة الوحي عن الكتاب المقدس ، فيقول بأن التحريف ممكن عبر القرون و الأجيال التي عرفتها الكتب اليهودية و المسيحية ، فيتساءل ميزليي عن السبب الذي جعل المسيحيين يرفضون كتب الإبوكريفا ، و يقبلون كتب متى و مرقص و لوقا و يوحنا ، و يصف كتابات العهد العتيق بالكتابات الجنونية ، و يتساءل عن وجود المجازر في كتاب يعتبر مقدسا ، و لا يقتنع ميزليي بالتفسير الرمزي للإشكالات التي يثيرها المعنى المباشر لنصوص الكتاب المقدس ، لأن التأويلات في نظره لا تنبع إلا من مخيلات أصحابها و أوهامهم و لا تستحق أي اهتمام ، و الوعود التي جاء بها الكتاب المقدس لم يتحقق منها شيء ، و القديس بولس هو عند ميزليي أول من استعمل التأويل ليثبت الأباطيل المسيحية ، كما أن استعمال المنهج التأويلي في دراسة أي نص تافه و لو كان مغامرات دانكيشوت سيمكن من إيجاد آلاف المعاني الحكيمة [2].

ثم يتساءل ميزليي عن العهد القديم بين اليهود و بين ربهم بأن يعطيهم الأراضي التي يحلمون بها ، إن هذه النبوة التي يذكرها الكتاب المقدس لم تتحقق ، بل على العكس من ذلك فإن اليهود مطرودون و مشردون في البلدان.

و يستعمل ميزليي المنهج التاريخي في نقد الكتابات المقدسة عند المسيحيين ، و بذلك فأول من ينبغي أن يتحقق منهم هم الكتاب الأولون للكتب المقدسة هل هم الكتاب الحقيقيون، و إن كانوا عدولا في نقل ما نقلوه و ذلك بسلامة إيمانهم ، ثم التحقق إن كان هؤلاء الرواة متيقنون من الأحداث و من المعجزات التي نقلوها ، ثم التأكد إن كان تناقل الكتب المقدسة عبر القرون لم يعرضها للتلاعب كما يحدث لغيرها من الكتب[3].

---

[1] -Voir : M Allard ,OPCIT,P :06.

[2] - Voir : Georges Minois ,OPCIT , P : 286.

[3] - VOIR : IBID .

ثم يتعرض ميزليي بالنقد لشخصية المسيح عليه السلام ، فهو وإن لم ينكر وجوده التاريخي ، يتعرض لشخصه بالنقد فيعتبره شخصا مجهول الشخصية و الهوية ، و يزيد على ذلك بأن يجرده من صفات العلم و النبل ، كما يعتبر الآلام التي ينسبها المسيحيون للمسيح ضربا من المازوشية، التي تجعل المسيحيين بعد ذلك يتنصلون من إلههم ، و ينتقد ميزليي الاعتقاد المسيحي بعودة المسيح ، و يعتبر مملكة السماء مجرد وهم ، كما ينتقد الأخلاق المسيحية التي تدعو إلى ترك العمل لتحصيل اللباس و الطعام ، و يعتبر ذلك ركونا للدعة و الكسل و تعطيلا للحياة.

و ينتقد ميزليي المسيحية نقدا واقعيا ، فوجود المخلص في الأرض لم يغير شيئا ، فالشرور و الآثام منتشرة و مسيطرة بين المسيحيين ، كما هي بين غيرهم من الأمم ، فلو كان المسيح إلها لخلص أرواح و أجساد الناس ، و لجعلهم حكماء متخلقين ، و لأزال كل الشرور و المفاسد من العالم ، و إذا كان المسيح قد برأ بالفداء جميع البشر فلم تحتفظ المسيحية بالخلاص لأتباعها وحدهم، و في انتقاده لعقيدة الخطيئة الأصلية المسيحية يتساءل ميزليي كيف يتحمل جميع البشر خطأ أبويهم ، و كيف تؤثر الخطيئة الأصلية على الرب الكامل الصفات كل هذا الأثر الذي تذكره التوراة ، و ليس من الحكمة في شيء أن تمحى الخطيئة بخطيئة أكبر منها ، فيمحى الأكل من الثمار المنهي عنها ، بأن يرسل الرب ابنه ليقتله البشر ، فيرتكبوا خطيئة قتل الإله التي هي أكبر من الأكل من الشجرة ، و إذا كانت الخطيئة الأصلية قد محيت فلماذا تبقى آثارها إلى اليوم ، و إذا صدقت هذه العقيدة فسيكون بيلاطس البنطي و يهوذا الإسخريوطي أكبر مخلصين للبشرية لمساهمتهما في الصلب و الفداء[1].

و إذا كان المسيح يعلن في الإنجيل فلاح الذين يبكون و يتألمون ، و يدعوا للوقوف ضد الأمور الطبيعية ، فكيف ستقوم الحياة ، و إذا كانت المسيحية تدعوا لعدم الوقوف في وجه الظالم بل تدعوا للخضوع له فكيف يقوم العدل[2].

و يتساءل ميزليي إن كان المسيحيون يؤمنون بالمسيحية حقا ، أم أنهم يمارسون مسرحية هزلية كالتي مارسها ميزليي أربعين سنة ، و أعلن موقفه منها في نهاية حياته ، و من خبرته مع الناس

[1] - Voir : IBID .

[2] - VOIR : IBID .

يؤكد ميزليي أن أغلب المسيحيين لا يهتمون لما يلقى عليهم من مواعظ و عقائد، و في كثير من الأحيان لا يستطيعون تقبل ما يعلمون من عقائد مسيحية.

و يوجه ميزليي نقده لتواطؤ الكنيسة مع الملكية و مع المفسدين ضد الفقراء و ضد عامة الشعب ، فهي تبارك استعبادهم باسم الدين ، ليكونوا موطئين أكثر للاستغلال ، لذا فقد دعا مزليي الناس للعيش من دون دين ، مهما كانت النتائج ، و هو بذلك يسبق الحاد الفكر الماركسي بقرون ، و هذا ما يفسر لنا اهتمام الماركسيين بفكره[1].

لقد كان الراهب ميزلي صادقا في وصفه الواقعي بقوله أن الأوربيين لا يؤمنون في حقيقة الأمر بالمسيحية ، كما أن نداءه لهم برفض الكنيسة قد لاقى آذانا صاغية ، حتى لدى الطبقات البسيطة ، فقد أصبح الناس مولعون برفض الدين و التهكم به ، لقد كانت التقارير التي تصدر عن معاينة الأساقفة للأديرة تبين أن التدين كان في أحط مستوياته ، كما تدل على ذلك الإحصائيات التي تبين أن ثمة أشخاصا لم يدخلوا الكنائس قط ، و يرفضون المعمودية ، و الملاحدة الذين كانوا يتخفون بأفكارهم أصبحوا في هذه الفترة يستعلنون بها ، و يبادرون بمهاجمة المسيحية على الملأ ، فقد سجل التاريخ اتساع الهوة بين الغربيين و بين المسيحية ، و قد ظهر هذا التفارق أكثر عند الفلاسفة الفرنسيين [2].

---

[1] - VOIR : E. Petitfils,OPCIT.

[2] – لخص ول ديورانت الترابط الذي حصل في القرن الثامن عشر بين الإلحاد و الفلسفة بقوله : " ولكن لما كان كثير من فلاسفة فرنسا في القرن الثامن عشر معادين للمسيحية كما عرفوها ، فإن لفظة الفيلسوف اتخذت مفهوما معاديا للمسيحية ، و في استعمالنا لهذا المصطلح الفرنسي فإنه سيتضمن هذا المفهوم عادة ، و سينطبق على لامتري و فولتير و ديدرو و دالمبير و جريم و هلفيتيس و دى هولباخ فلاسفة ، و لكن لن نعد روسو فيلسوفا بهذا المعنى على الرغم من أنه يجدر بنا أن نسميه فيلسوفا ، لأنه زودنا بحجة عقلانية دفاعا عن الوجدان و الإيمان ، كما ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن الفيلسوف قد يعارض الديانات القائمة من حوله ، و مع ذلك مثل فولتير يتمسك إلى النهاية بالإيمان بالله ، إن الجدل الذي هاج مشاعر الطبقات المفكرة في نصف القرن الذي سبق الثورة الفرنسية لم يكن مجرد صراع بين الدين و الفلسفة ، بل كان بالدرجة الأولى بين الفلاسفة و المذهب الكاثوليكي المسيحي ، كما وجد في فرنسا آنذاك ، إنه الغيظ المكظوم في قلوب الفرنسيين لقرون طويلة من جراء ما لطخت به الديانة سجلها من الوقوف في وجه التقدم و المعرفة و الاضطهادات و المذابح ، و بلغ رد الفعل أقصى مداه ، و لكن كذلك كان الإسفاف في مذبحة سانت برثليمي (1572) و مقتل هنري الرابع (1610) و اضطهاد الهجنوت بعد إلغاء مرسوم نانت (1685) " ، ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، ج : 38 ، ص : 2 .

المطلب السابع : التوجه التأليهي للفلاسفة في القرن الثامن عشر:

الفرع الأول : تداخل المفاهيم بين التأليهيين و الربوبيين: لقد كان ديدرو يفرق بين المأله Théiste و التأليهي Déiste، فالتأليهي هو الذي يؤمن بالألوهية و ينكر كل أشكال الوحي ،أما المؤله فهو الذي يؤمن بالألوهية و الوحي و الأديان، و قد كان فولتير[1] يفضل المؤله الذي هو في نظره إنسان يؤمن بالألوهية وبأن الله يثيب المحسن ويعاقب المسيء وإن كان لا يدرك الكيفية التي يتم بها ذلك ، فالمؤله عند فولتير إنسان يوقن بوجود كائن علوي خير و مطلق القدرة ، و بأنه خالق الكائنات الحية و الجمادات و أنه هو الذي صور أشكالها ، و أنه يثيب على الإحسان و يعاقب على الإساءة ، و المؤله لا يتبع أي دين أو مذهب لأن المذاهب يناقض بعضها بعضا ، و هو يتبنى أقدم دين لأن دينه يقوم على العبادة البسيطة ، و المؤله يعتبر كل حكماء الإنسانية إخوانا له ، و المؤله يعتقد بأن الدين لا يقوم على الآراء الميتافيزيقية المختلفة و لا على الغيبيات الغامضة ، بل يقوم على العبادة و العدالة و الأخلاق الفاضلة ، و هذا التأليه الفلسفي الذي عبر عنه فولتير يقترب من التأليه Déiste الذي يثبت الألوهية و ينكر كل أشكال الوحي و الفرق بينهما أن المؤله Théiste يثبت الأخلاق الدينية بينما التأليهي Déiste يرفض كل تدخل للدين في السلوكات العملية ، فقد أطلق لفظ المؤله عند بعض مفكري التنوير على الإنسان الذي له وصف أدق للإله و الذي يقدم له عبادة مستمدة من الطبيعة ، و يؤمن بخلود الروح و بالثواب و العقاب في حياة أخرى ، ليبقى لفظ التأليهي للذي يثبت للألوهية الوجود ، و ينسب بعد ذلك كل الأحداث للطبيعة و الصدفة ، هذا الفصل يترك بعد ذلك العديد من الأماكن للوضعيات المتوسطة ، ومن الصعوبات التي واجهها التأليهيون مشكلة الالتزام القانوني و الأخلاقي و علاقته بالدين ، و قد قالوا بوجود قانون طبيعي وضعه الله في الكون و في قلب الإنسان ، فقد كان التأليهييون في موضع صعب فمن جهة كانوا يرفضون الخطيئة الأصلية المسيحية ، و كانوا مضطرين إلى قبول التوجيه المسيحي لمشكلة الشر أو السير مع الإلحاد إلى النهاية، فقد كان التأليه موضع

توقف للمنتظرين من المفكرين الغربيين الذي وقفوا أمام مسيحية قضى عليها النقد و هم في نفس الوقت مازالوا في حاجة للدين ، و للألوهية التي توجهوا إلى الإثبات العقلي لها[1].

الفرع الثاني : المعرفة الحسية عند دفيد هيوم:

لقد أعطى دفيد هيوم[2] دفعة قوية للإلحاد في الفلسفة الحديثة[3] ، حتى وصفه مؤرخوا الفلسفة بأنه محطم الميتافيزيقا ، و يعد هيوم أعظم الفلاسفة الإنجليز في الفلسفة الحديثة ، كما أنه من مؤسسي الأمبريقية الحديثة رفقة جون لوك و باركلي ، و تقوم نظرية هيوم في المعرفة على الحس الذي اعتبره المصدر الوحيد للمعرفة ، فانطباع المادة في الحواس يؤدي إلى تكوين المعارف الصحيحة، أما ما لا يستمد من هذا المصدر فيعتبره هيوم مجرد خيالات و أوهام ، نابعة من أن الإنسان يسبغ مشاعره و عواطفه على نظرته الكلية للعالم الخارجي[4].

و بنى هيوم نظرته إلى الأخلاق الإنسانية على أساس حسي ، فالأخلاق المثالية الكلية و الميتافيزيقية هي أوهام عنده ، و الأساس الحقيقي للأخلاق هو الحس الذي يصدر عن اللذة و الألم،

---

[1] – للمزيد حول مصطلح التأليهية أنظر مقال (Déisme) في :
–Henry DUMÉRY, DÉISME , Encyclopædia Universalis–

[2] – دفيد هيوم : (1711 – 1776) فيلسوف و مؤرخ إنجليزي اسكتلندي ، أثر تأثيرا قويا في الفلسفة في القرن الثامن عشر و في القرون اللاحقة ، فقد أسس لإعادة النظر في الإنسان و في العلوم الإنسانية ، و إسهامه الأكثر تأثيرا هو إقامته لنظرية المعرفة على أساس حسي مادي ، معتمدا على تطبيق نتائج العلوم التجريبية على العلوم الإنسانية ، فقد حاول هيوم تطبيق قوانين العلوم الفيزيائية التي اكتشفها نيوتن على الإنسان ، كما استفاد من الفلاسفة الحسيين الذين سبقوه مثل لوك و باركلي ، و لكن هيوم جاوز سابقيه بنظرته الحسية للمعرفة التي تحولت إلى الشك المفرط و إلى العدمية بسبب عدم يقينية المعرفة الحسية لقيامها على الحواس المعرضة للخطأ ، و قد أسس هيوم بتوجهه هذا للنظرة المادية الملحدة للإنسان على اعتبار أن الإنسان في نظره جزء من الكون المادي و كل العلوم التي لا تنتج من الحواس هي في نظره صادرة من الخيال و من العاطفة ، و قد أثر هيوم في من جاء بعده من الفلاسفة و على رأسهم كانط الذي أعاد صياغة أفكار هيوم في كتابه نقد العقل الخالص ، و لم يبق أي سند عقلي للعقائد ، أنظر :
– إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة** ، مرجع سابق ، ص : 112 – 137 .

[3] – للمزيد أنظر : جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك** ، مرجع سابق ، ص :588.

[4] – أنظر :دافيد هيوم ، **مبحث في الفاهمة البشرية**،ترجمة: موسى وهبة (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الفارابي ، 2008) .

فما كان إحساسا باللذة فهو خير ، و ما كان مؤلما للإنسان فهو الشر، و الحواس الإنسانية هي التي تتلقى مؤثرات المادة الخارجية ، وهو بذلك يعطي مفهوما ماديا خالصا للأخلاق ، يبعدها عن الأصل الديني ، و يبعد الأخلاق عن أن تقوم على أساس الثواب و العقاب الذي جاءت به الأديان[1].

و ينكر دفيد هيوم قانون السببية و العلية ، الذي يربط به العقل الإنساني بين الظواهر الطبيعية ، ليعطي بعد ذلك المفاهيم الميتافيزيقية و الدينية للكون ، و يدلل على أن قانون ترابط العلل هو من وهم العقل الإنساني ، يسببه في نظر هيوم ما يصطلح عليه بتداعي المعاني ، الذي ينتج عن الترابط في الزمان و المكان.

لذلك يدعو هيوم إلى دراسة الإنسان بإخضاعه للعلوم التجريبية ، و ذلك ليتمكن العلماء من تخليصه من المعرفة الذاتية ، و كذلك ليفهموا ما ينتج عن الإنسان من أوهام و أفكار ، و يعد هيوم الدين منتوجا بشريا بحتا ، و يحاول أن يبحث عن الأسباب التي تؤدي بالإنسان إلى التدين ، و هو في سبيل ذلك يخوض في المبحث الذي كان سائدا في عصره قبل ظهور النظريات الحديثة التي حاولت تفسير أصل الدين ، لأن الخلاف الذي كان سائدا في وقته متعلق بالأسبقية بين الشرك و التوحيد ، فيدعي هيوم بأن الشرك هو المظهر الأول الذي كان سائدا في تدين البدائيين ، و يدلل على ذلك بما تركه الأولون من تاريخ ، و كذلك بحال الأقوام البدائية التي هي مشركة في عمومها ، أما التوحيد فهو في نظره مرحلة لاحقة .

و يرجع هيوم الدين للمؤثرات الطبيعية التي تضغط على الإنسان ، مما يجعله يتخذ لكل مظهر طبيعي إلها ، فيجعل للبحر إلها و للخصب إلها و للحرب إلها ، و هيوم بذلك يعطي مفهوما ماديا بحتا لأصل التدين ، يبعد به عن الفطرية التي يقول بها المتدينون ، فالتدين عند هيوم هو إسقاط لرغبات النفس الإنسانية على المظاهر الطبيعية ، ثم هو بعد ذلك محاولة لاسترضاء هذه المظاهر ، قبل أن يصل الإنسان إلى تكوين أفكاره الكلية و فق مبدأ العلية ، و يرجع هيوم تطور الشرك إلى التوحيد إلى التطور الاجتماعي الذي يؤدي إلى دخول آلهة القبائل المغلوبة تحت آلهة القبائل الغالبة ، ثم يتطور التوحيد الهرمي إلى توحيد تحت الآلهة الكبرى "و مقال التاريخ الطبيعي

---

[1] - Voir :David Hume , **Dialogues sur la religion naturelle** T :M Malherbe (France : J Vrin,2005).

للدين هذا يجمع بين اهتمام هيوم القديم بالدين ، و اهتمامه الجديد بالتاريخ ، فقد فات مرحلة الهجوم على المعتقدات القديمة إلى مرحلة التساؤل عن كيفية وصول الإنسان إلى اعتناقها ، و لكنه لا يميل إلى البحث الصابر المتأني ،حتى بين المواد الشحيحة المتاحة آنئذ عن الأصول الاجتماعية ، بل يؤثر أن يتناول المشكلة بالتحليل السيكولوجي و الاستنباط العقلي ، فعقل الإنسان البدائي فسر العلية كلها قياسا على إرادته و سلوكه ، فوراء أعمال الطبيعة و أشكالها الأنهار و المحيطات و الجبال و العواصف و الأوبئة و العجائب إلخ تصور هذا الإنسان أعمالا إرادية يقوم بها أشخاص مختلفون ذوو قدرة خارقة ، و من هنا كان الشرك أول ضروب الإيمان الديني ... " [1] .

و يوجه هيوم نقدا عنيفا للشعائر الدينية ، التي تجعل المتدين في نظره ينزل بالألوهية إلى المستوى البشري عن طريق القرابين و التقدمات ، و هيوم في نقده هذا لا يرمي إلى تنزيه دين التوحيد ، و إنما يرمي إلى نقد دين التوحيد الذي يعتبره في صورته النهائية مدعاة للرتابة و للتعصب و رفض المخالف و اضطهاده ، و البعد عن التسامح و التعدد ،كما أنه يؤدي عند هيوم إلى الخمول و النفاق ، كما أن الصراعات بين أديان التوحيد تؤدي إلى الاضطرابات السياسية التي تهدد استقرار الأمم.

و ينتقد هيوم حتى تأليهية الفلاسفة ، التي يرجعها إلى بقايا دين الشرك و دين التوحيد، و هي نابعة في تصوره من حب التناسق في الكون ، الذي يجعل الفيلسوف يرجع نظاما الكون إلى الغائية ، و إلى خلق إله حكيم عليم ، و هيوم ضد كل أنواع الدين و التأليه حتى و لو كان من إنتاج عقول كبار الفلاسفة[2].

و إلى جانب النقد التاريخي للدين الذي فصله هيوم في كتابه "التاريخ الطبيعي للدين" ، يلجأ كذلك إلى النقد الجدلي الذي بثه في ثنايا كتبه ، و بصفة خاصة كتاب "محاورات في الدين الطبيعي" ، فقد عرض فيه أدلة التأليهيين و انتقدها ، و بصفة خاصة أدلة إثبات وجود الله ، و الإيمان بخلود الروح و بالثواب و العقاب ، و كذلك الإيمان بالمعجزات التي يرتكز عليها المتدينون في إثبات صدق تدينهم.

---

[1] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ،مرجع سابق ، م :9 ، ج : 1 ص : 218 .

[2] - Voir :David Hume , **L Histoire naturelle de la religion** (France : J Vrin,1989).

و يوجه هيوم انتقاده إلى الأدلة التي يستعملها اللاهوتيون في التدليل على وجود الله ، و أول دليل هو الدليل الأنطولوجي الذي يعتمد على وضوح فكرة وجود واجب الوجود فيرجعها هيوم إلى الخيال ، و يسوي بينها و بين فكرة عدم الوجود ، أما الدليل الكوني فإن هيوم ينتقده بإرجاع الكون إلى المادة ، و كذلك الحركة يرجعها إلى عوامل ذاتية في المادة ، كما ينتقد هيوم دليل العناية و الغائية و القصد ، بأن يرجع ذلك إلى خصائص المادة أو التطور الطبيعي عبر العصور ، و لا يفوته في ذلك استثارة مشكلة الشر التي أثارها قبله أبيقور.

و ينتقد هيوم القول بخلود الروح الذي يقوم على أساسه الثواب و العقاب في الأديان، و يعتبر النفس الإنسانية مجموعة إدراكات الإنسان المتتابعة ، أما القول بخلود الروح فيتطلب عند هيوم أن يكون لها إحساس خاص بوجودها ، كما أن خلودها يتطلب أن تكون جوهرا ماديا بسيطا مما يمنعه من التحلل ، و الطبيعة عند هيوم تثبت أن الروح و الجسد هما شيء واحد متلازم في كل مراحل العمر، و بذلك يوجه هيوم نقده لعقيدة الثواب و العقاب التي جاءت بها الأديان.

و يوجه هيوم سهام نقده إلى الجانب الخارجي من أدلة الأديان و المتمثل في تعطل القوانين الطبيعية عن طريق المعجزات التي تثبت صدق الدين، و قد اهتمت المسيحية بشكل خاص بالمعجزات أكثر من غيرها من الأديان ، فالمعجزة التي تخرق اطراد القوانين الطبيعية هي من رواية أشخاص قد يعتريهم الخطأ أو الوهم ، و تصديق ثبات القوانين الطبيعية هو أولى عند هيوم من تصديق أوهام الروايات التاريخية.

ثم يوجه هيوم نقدا براجماتيا لأهمية الدين في الواقع الإنساني ،و هو بذلك يجاوز التأليهيين الطبيعيين الذين تخوفوا من الذهاب بالإلحاد إلى الحدود القصوى خوفا من الآثار الواقعية لفقدان الدين في المجتمع ، فيعرض هيوم في "محاورات في الدين الطبيعي" أدلة الفوائد العملية للدين في النواحي الاجتماعية و الأخلاقية ، ثم يتوسع على لسان فيلون في عرض مضار الأديان على المجتمعات ، فيعرض المضار الاجتماعية و السياسية التي يثيرها التعصب الديني و الطائفي و ما يقع بسبب ذلك من استبداد و اضطهاد ، ثم ينتقد هيوم القول بضرورة الثواب و العقاب الديني لقيام الأخلاق ، لأن الناس يهتمون بدنياهم و يهملون الواجبات الدينية و هذا ما يلومهم عليه رجال الدين ، ثم يناقضون أنفسهم بادعاء أن الدين ضروري لقيام الأخلاق ، فالفلاسفة يصلون إلى الفضائل عن طريق العقل ، و العامة قد يؤثر الدين في سلوكهم ، و لكن هذا التأثير جزئي قد

يتهربون منه بالتبرير لمخالفاتهم الأخلاقية ، و يذهب هيوم إلى أبعد الحدود حين يعد الدين هادما للأخلاق الفاضلة ، و باعثا على تشتت الذهن و على الخرافة[1].

و يظهر دور هيوم في الفلسفة الحديثة و حتى المعاصرة بسبب ردود كانط ، ففلسفة كانت في مجموعها مستقاة من فلسفة هيوم ، حتى و إن خفت صوته بعد ظهور كانت ، فقد اعتبرت فلسفة هيوم شكية مفرطة بل اعتبرت عدمية ، و لكن أثره في الفلاسفة المعاصرين يظهر عند نيتشه في رفضه لفكرة أن العقل الإنساني يقوم وحده أو أن يبرهن على نفسه ، في حين أن هيسرل أقام فلسفته على الظواهرية ، و في الفلسفة الفرنسية استبعد هيوم بعد انتقادات توماس ريد التي اعتبرت فلسفة هيوم عدمية ، و في العشرين سنة الأخيرة من القرن العشرين ظهرت في الفلسفة الأنجلوسكسونية محاولات لقراءة جديدة لهيوم ، تبتعد عن الصورة العدمية التي جعلت فلسفته تبعد من الواقع [2].

المطلب الثامن : الفكر في ألمانيا بين التدين و الإلحاد:

الفرع الأول : عمانويل كانط : نجد نفس الأسلوب الفكري الذي انتقد به هيوم أدلة اللاهوتيين معتمدا عند كانت[3] ، فقد انتقد كانت أدلة وجود لله التي قال بها اللاهوتيون ، فالنفس الإنسانية لم تتلق فكرة الخلق من الفطرة في نظر كانت ، و كنتيجة مباشرة لفكر هيوم الشكي المفرط القائم على التجربة المادية ، و المنكر لقدرات العقل الفكرية خارج مجال التجربة ، ظهرت فلسفة عامنويل كانت التي كان لها أثر كبير في الفلسفة الحديثة و المعاصرة ،"كان كانت كفريدريك ربيبا

---

[1] - Voir :David Hume ,**Dialogues sur la religion naturelle**,OPCIT.

[2] - أنظر : دونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغيير** ، مرجع سابق ، ص :220.

[3] - عمانويل كانط : (1724 – 1804) فيلسوف ألماني من أهم فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، استمر تأثير فلسفته إلى القرن العشرين ، و قد أكمل كانت نظرة المعرفة الحسية التي بدأها جون لوك و باركلي و هيوم ، و قد عالج نظرية المعرفة في كتابه المحوري نقد العقل العملي ، فانتقد في هذا الكتاب الميتافيزيقا و اللاهوت ، و اعتبر مباحثهما إقحاما للعقل في غير مجال عمله ، فلا يمكن للعقل إلا أن يبحث في المسائل العملية التجريبية المباشرة ، و رغم أن نظريته في المعرفة تؤدي كنتيجة منطقية إلى الإلحاد إلا أن كانت كان يؤمن بالألوهية و احتج لها في كتابه نقد العقل العملي بالحاجة العملية الواقعية للإيمان بالله لإقامة الأخلاق ، و هذه الفكرة لا تبعد كثيرا عن الإلحاد ، للمزيد أنظر : إميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، ج : 5 ، ص : 243 .

لحركة التنوير ، و قد تشبث بولائه للعقل حتى النهاية رغم كل ذبذبته الاستراتيجية ، و لكنه أيضا كروسو كان جزءا من الحركة الرومنتيكية ، مكافحا للتوفيق بين العقل و الوجدان ، و بين الفلسفة و الدين ، و بين الفضيلة و الثورة ، و قد أشربه أبواه النزعة التقوية ثم هجنها بعقلانية كرستيان فون فولف ، و استوعب هرطقات جماعة الفلاسفة و هجنها باعتراف قسيس سافوا بالإيمان في كتاب روسو إميل ، و ورث سيكولوجية لوك و ليبنيتس و باركلي و هيوم الدقيقة البارعة و استخدمها في محاولة لينقذ العلم من هيوم ،و ينقذ الدين من فولتير"[1] ، كما أن كانت قرئ كحجة للمتدينين و قرئ في نفس الوقت كحجة للماديين الملاحدة ، و قد وقف كانت في الوسط بين القائلين بقدرة العقل المستقلة و القائلين بالمذهب التجريبي الحسي ، فجعل للعقل قدرة مستقلة تمكنه من الوصول إلى الحقيقة ، كما و قف في وجه اللاهوتيين من المتدينين و الميتافيزيقيين من الفلاسفة ، محاولا بذلك حصر حدود عمل العقل في مجاله ، دون إدخاله في المواضيع التي اعتبرها كانت خارجة عن مجال عمل العقل النظري[2].

و تحتل المبادئ التي بنى عليها كانت حجج الدين دورا محوريا في منظومته الفلسفية ، فكانت من الناحية النظرية يقف في وجه اللاهوتيين الذين يثبتون الألوهية و خلود الروح بالأدلة العقلية ، و يدعي بأن ذلك أمر مستحيل ، و بأن كل الأدلة التي يستخدمها اللاهوتيون في هذا المجال لا يمكن أن تدل على شيء ، و يعتبر هذه المسائل خارجة عن حدود عمل العقل ، و هنا يميل كانت إلى المذهب الحسي التجريبي ، لأنه يعتبر أن أي معان لا يمكن أن تخضع للتجربة لا يمكن بعد ذلك أن تدخل في نطاق المعرفة الإنسانية العقلية[3].

و لكن كانت يناقض مذهبه بعد ذلك ، لأنه يرى أن من الناحية العملية الإيمان بوجود الله و بخلود الروح أمر ضروري لابد منه لتقوم الأخلاق ، حتى و إن لم يمكن إثباتها من الناحية النظرية ، لأن الإنسان إذا كان لا يؤمن بأنه سيثاب على إحسانه من إلهه فإن ذلك لا يكون من

---

[1] - ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 10 ، ج : 3 ، ص : 205 .

[2] - Voir : Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT, T :2, P :11.

[3] - Voir:EMM Kant , **Critique de la raison pur**, T:J Tissot(E :2 ; PARIS : Librairie philosophique,1845) .

العدل ، كما أن الشرير إن علم أنه لا يجازى على أفعاله ثم التزم بعد ذلك بالسلوك الفاضل فإن ذلك يعتبر منه غباءا عند كانت ،" و قد عكس كانت النهج التقليدي المألوف فبدلا من أن يستنبط الحس الأخلاقي من الله كما فعل اللاهوتيون من قبل ، استنبط الله من الحس الأخلاقي ، و يجب أن نتصور واجباتنا لا على أنها أوامر تعسفية لإرادة غريبة عنا ، بل قوانين أساسية لكل إرادة حرة في ذاتها ، على أنه مادامت تلك الإرادة و الله كلاهما ينتميان إلى العالم النوميني ، فينبغي أن نتقبل هذه الواجبات على أنها أوامر إلهية ، و لن ننظر إلى الأفعال الأخلاقية على أنها إلزامية لأنها أوامر الله ، و لكنا سنعدها أوامر إلهية لأن فينا التزاما باطنيا نحوها " [1]، لذلك فإن قيام الأخلاق لا بد و أن يستند على الإيمان بوجود الله و بخلود الروح ، هذا الاستغلال البراجماتي للدين لبناء الأخلاق لم يرق للسلطات الكنسية في وقته ، و سبب له مضايقات من هذه السلطات[2].

كما أن الفلاسفة قد وجدوا إشكالات في قبول مذهب كانت الفلسفي في الناحية الدينية ، لأن الدين إذا كان لا يمكن إثباته من الناحية النظرية ، فكيف يدعي كانت بعد ذلك بأنه ضروري لقيام الأخلاق ، و بأن له منفعة واقعية ثابتة ، و إذا كانت منفعة الدين ثابتة فكيف يدعي كانت بأنه لا يمكن إثبات عقائد الدين بالعقل ، و بعد أن ظهر كتابه نقد ملكة الحكم تعرض كانت لانتقادات الفلاسفة المعاصرين له ، لأنه لم يتمكن من إزالة الهوة التي حدثت بسبب نقده للعقل الخالص و نقده للعقل العملي.

و بقيت التساؤلات مطروحة حول ضرورة إيجاد مفهوم جديد للعقل ، و حول العقل في المسيحية ، و حول ضرورة إقامة الأخلاق على الدين ، كل هذه التساؤلات التي أثارها كانت بسبب مذهبه الجديد في الدين و جدت إجابتها في الانتقال من فكر الأنوار إلى الرومانسية ، فكانت الذي شكل كتابه نقد العقل الخالص أساسا لملاحدة القرن التاسع عشر ، انتقد في المقابل بسبب كتابه نقد العقل العملي لأن ذلك اعتبر منه ارتماءا في أحضان الكنيسة[3].

---

[1] – ول ديورانت ،قصة الحضارة ، مرجع سابق ، م : 10 ، ج : 3 ، ص : 223 .

[2] - Voir: Emmanuel Kant , **Critique de la raison pratique**,T : François Picavet (Presses universitaires de France, 1943).

[3] – Voir : Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT,T :2, P :12 .

و قد انتقد كانت كل الأدلة الكسمولوجية و الفيزيائية و الثيولوجية ، أما الدليل الوجودي فقد انتقده كانت بأنه يمكن الاعتراض عليه و لا يصل الفكر إلى أي تناقض ، و لهذا فمن المستحيل عند كانت التدليل على وجود الله ، و رغم ذلك فإن كانت كان مقتنعا بوجود الله ، و "العقل الخالص" لا يمكن أن يبلغ مبلغ "العقل العملي" في البرهنة على الألوهية في نظر كانت فالضرورة الأخلاقية هي البرهان الوحيد على الألوهية ، فالإنسان شرير و لا يمكن أن يصل إلى الأخلاق إلا بالإيمان ، و قد كان كانت سوداويا في رؤيته للإنسان ، فكانت الذي نقض أدلة الألوهية التي استدل بها اللاهوتيون ، استعمل في المقابل للتدليل على الألوهية الدليل الأخلاقي ، في جدلية تدل على الاضطراب الفكري الذي كان سائدا في هذا العصر ، الذي كان بعض فلاسفته متخوفون من نتائج الإلحاد ، فقد كان كانت يريد البرهنة على الألوهية ليكون للحياة معنى ، فالملحد الفاضل هو عنده إنسان غبي ، لأنه امتنع عن شرور لا شيء ينمنعه منها ، و قد كان هذا هو موقف الفلاسفة الألمان الذين توقفوا في الإيمان بالألوهية ولكنهم لم يرفضوها على الإطلاق .

المطلب التاسع : التوجهات الإلحادية عند الموسوعيين الفرنسين

الفرع الأول : **المحافل الماسونية** : و قد أدت الضربات المتتالية التي تعرضت لها المسيحية في القرن الثامن عشر إلى ظهور المنظمات السرية في هذه الفترة ، هذه المنظمات قامت على أسس تتجاوز المبادئ الدينية ، و أكبر مثال على ذلك هو ظهور المحافل الماسونية الكبرى في القرن الثامن عشر ، كالمحفل الإنجليزي الأعظم الذي أسس سنة 1717 ، ثم ظهور المحفل الأعظم الإرلندي سنة 1725 ، ثم انتقال المحافل إلى أمريكا الشمالية سنة 1730 حيث كان لها دور رئيسي في تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية ، لتستقل كل ولاية فيها بمحفل خاص ، فالماسونية قامت على الشعارات الرمزية و حولت الإله الخالق إلى مهندس أعظم للكون ، و ألغت الفروق الدينية بين أفرادها ، و لم تشترط في عضويتها إلا الإيمان بإله أعظم ، و جعلت الخلاص قائما على التأليه و على السلوك الإنساني الفاضل من غير وحي و لا نبوات ، ملغية بذلك العقائد الدينية التي بنت عليها الأديان الكبرى الخلاص الإنساني ، و التقت بذلك الماسونية مع مفكري عصر الأنوار الذين كان أغلبهم من أعضائها ، و هذا ما أدى إلى اتهامها من قبل أتباع الأديان بالإلحاد ، و التآمر من أجل تحطيم العقائد ، و نشر الفكر العلماني ، و إن ادعت في دستورها أن الماسوني لا يمكن أن يكون ملحدا أحمقا إذا علم طبيعة الصنعة ، و يزداد وضوح ارتباط الماسونية بالعلمانية و

الإلحاد إذا علمنا أن أغلب الثورات العلمانية يشكل الماسونيون القسم الأكبر من أعضائها،
" و قد تساءل بول هازار عما إذا لم تكن دائرة المعارف مشروعا ماسونيا ، انتمى الماسونيون إلى نقابات البنائين في القرون الوسطى الذين كانوا يحرصون على الاحتفاظ بأسرارهم المهنية و قبلوا بأن ينضوي إلى جمعيتهم بعض عظماء الأسياد المولعين بمعرفة الأشياء ، استمرت محافلهم في انكلترا حتى أوائل القرن الثامن عشر و استمرت معها تقاليدهم و صكوكهم و احتفالاتهم و كتاب رتبهم ؛ أما الأعضاء فخليط من مهندسي العمارة الممتهنين ، و رجال الفكر ، و الأشراف ، في السنة 1717 انصهرت أربعة محافل من محافل لندن في محفل انكلترا الكبير و استبدلت الماسونية المهنية القديمة بماسونية فلسفية ، في السنة 1723 و بناء على أمر المعلم الأكبر وضع الراعي الماسوني أندرسون دساتير الماسونيين التي تعتبر انجيل هذه الكنيسة الفكرية و النفعية و قانونها و كتاب فرضها تحتفظ الماسونية من أصولها في القرون الوسطى ، بالرموز و الطقوس التي أتتها من الشرق على ما يقال ؛ تعليم الأوليات ، الأعمدة الأقمشة الكتانية المصورة التي تمثل هيكل سليمان ، النجم الساطع، الزاوية المثلثة ، البركار ، ميزان التسوية (رمز المساواة) السر المطلق تحت طائلة قطع العنق و اقتلاع اللسان و تمزيق القلب ...يؤلف الماسونيون من ثمة شيعة صوفية ما أسهم في نجاحهم ، يريدون إصلاح النظام الأخلاقي و الاجتماعي بنظام فكري جديد ، يقولون بمذهب العقليين و يحاربون الديانة المسيحية ، و لكنهم يدينون بالدين الطبيعي و ينكرون الوحي و يعبدون مهندس الكون العظيم ؛ يجب على الماسوني أن لايكون زنديقا و لا ملحدا و لا دهريا بليدا بل ينضوي إلى هذه الديانة العامة التي يجمع عليها كل البشر ، يتعلقون بالحرية و المساواة و يقولون بمذهب التمتع باللذة ... الماسونيون جمعية دولية خاضعة لنظام متسلسل السلطات ، و قانونها هو تفاني الأعضاء بعضهم في سبيل البعض الآخر و تبادل المساعدة ...على الرغم من أن البابا اكليمنصو الثاني عشر قد أصدر حكمه في السنة 1738 بمنع الماسونية في العالم المسيحي، ومن أن البابا بندكتوس الرابع عشر قد أصدر حكمه في السنة 1738 ، بمنع الماسونية في العالم المسيحي ، ومن أن البابا بندكتوس الرابع عشر قد جدد المنع سنة 1751 فإن انتشارها كان سريعا و واسعا ، فما لبثت المحافل بفضل الأعضاء من تجار و دبلوماسيين و بحارة و جنود و أسرى حرب و ممثلين هزليين متنقلين ، أن تأسست في كل أنحاء العالم ، في مونس في بلجيكا سنة 1721 ، و باريس 1726 ، و روسيا 1731 ، و فلورنسا 1733 و روما و لشبونة 1735 ، و بولونيا و كوبنهاغن 1743 و جبل طارق و أمريكا منذ السنة 1731 ، و الهند و البرتغال ، استهوت الماسونية الأعيان البرجوازيين

الميسورين و أعضاء المهن الحرة و الفلاسفة منتسكيو و هلفيتيس و بنيامين فرنكلين و لالاند و فولتير الذي قبلت عضويته في نيسان 1778 في محفل الأخوات التسع في باريس ، و انضوى إليها الأشراف بأعداد كبرى و احتل بعضهم مركز المعلم الأكبر ...الماسونية قوة تنشر آراء الفلاسفة و توحد الطبقات و الأمم و تسهم في خلق ذهنية مشتركة تكون منطلقا لأعمال متماثلة "[1] .

الفرع الثاني : الموسوعة الفرنسية : و قد شكلت الموسوعة الفرنسية[2] التي كتبها الفلاسفة الفرنسيون الموسوعيون في القرن الثامن عشر خلفية فكرية نظرية للثورة الفرنسية العلمانية ، فبدعوة من المحفل الماسوني الأعظم في فرنسا ، قرر الموسوعيون تأسيس موسوعة علمية تخرج عن العلوم اللاهوتية التقليدية التي كانت سائدة في أوربا ، و تجمع في هذه الموسوعة العلوم و الفنون الجديدة التي تطورت في عصر الأنوار، و قد تضمنت الموسوعة الأفكار الفلسفية التي جاء بها ديكارت و هوبز و سبينوزا و لوك و ليبنيتز و باركلي و غيرهم من الفلاسفة ،كما تضمنت العلوم الجديدة التي طورها نيوتن و كبلر و جاليليو و كوبرنيك ، و المعطيات الجديدة التي جاءت بها الرحلات الكبرى للملاحين و السياح و المبشرين ، و إعادة قراءة الماضي على أيدي الباحثين و المؤرخين ،كما لم يهمل الموسوعيون الاهتمام بالحرف البسيطة و بتطورها ، و ذلك بغرض البعد عن كثرة التنظير التي كانت سائدة في العصر السابق ، و كذا الاهتمام أكثر بالإنسان ، لذا فقد سميت الموسوعة بالقاموس العقلاني للعلوم و للفنون و الحرف ، و كتبت مقالاتها تحت إشراف مفكرين بارزين من عصر الأنوار و هما ديدرو و دالامبير ، و قد ساهم في تأليف الموسوعة أزيد من 160 من فلاسفة القرن الثامن عشر، الذين سعوا في سبيل نشر الفكر العلماني و الحرية الفكرية ، و تم إنجاز الموسوعة في الفترة الممتدة من 1751 حتى 1771 ، و قد تعطل مشروع الموسوعة عدة مرات بسبب الرفض الذي ووجهت به من قبل الكنيسة[3].

---

[1] – رولان موسيه و أرنست لابروس ، **تاريخ الحضارات العام** ، مرجع سابق ، ج : 5 ، ص : 89 – 90 .

[2] - Voir : Denis Diderot , D'Alembert , **Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences**, **des arts et des métiers** (Paris : Le Breton, Durand, Briasson,Michel-Antoine David , 1751-1772) .

[3] – أنظر : دونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغيير** ، مرجع سابق ، ص:191.

و قد حاول الموسوعيون إيجاد أسس عقلية جديدة للعلم بعيدة عن الوحي و اللاهوت المسيحي ، فكل العلوم عندهم منبعها الحس و العقل ، فقسموا العلوم وفقا لذلك إلى علوم الذاكرة و هي التاريخ ، و العلوم البحتة و وضعت في قسم الفلسفة ، و وضع اللاهوت في باب العقل ، و وضع الأدب و الفن في باب الخيال ، و قد هدف الموسوعيون من هذا التقسيم إلى النزول بالألوهية إلى تصورهم لها كدفعة أولى للكون ، و إيجاد علم نفس طبيعي يجعل الروح و الذهن شيئا واحدا مستمدا من الطبيعة ، كما أنهم أرادوا إقامة الأخلاق على الطبيعة و العقل و البعد بها عن الدين ، و قد وجه الموسوعيون انتقاداتهم للمسيحية في أسلوب ملفوف حذر ، مراعين بذلك لحال الواقع ، و لكن ذلك لم يكن لينطلي على المدافعين عن المسيحية ، الذين كانوا في كل مرة يسعون إلى إيقاف هذا المشروع [1].

الفرع الثالث : مفكروا عصر الأنوار:

دنيس ديدرو : لقد كان دينس ديدرو[2] مشرفا على الموسوعة و كان جامعا للأفكار التأليهية التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر، و قد تطور موقف ديدرو من الدين عبر مراحل حياته فبعد أن تلقى تكوينا دينيا ، انتقل إلى التأليهية بعد اطلاعه على الأفكار الفلسفية التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر، ثم انتقل بعد ذلك إلى المادية الملحدة ، ففي المرحلة التأليهية انتقد ديدرو الملاحدة و بين لهم أن نظام الكون يرد على مزاعمهم ، و أن النظام السائد في الكون يدل على وجود الله ، و في المقابل انتقد ديدرو صفات الإله التي جاءت في الكتاب المقدس ، لأنها صفات بشرية أكثر منها إلهية ، كما انتقد اللاهوت المسيحي الذي جعل الإله ينتقم من نفسه بقتل إله ليكفر عن خطيئة رجل و امرأة و قعت منذ أربعة آلاف سنة ، و أنكر ديدرو كل أنواع الوحي إلا وحي الطبيعة الذي يتلقاه العقل الإنساني ، و قد ضمن ديدرو أفكاره التأليهية في كتابه "أفكار

---

[1] - أنظر : المرجع نفسه .

[2] - دينيس ديدرو : (1713 – 1784) كاتب فرنسي و فيلسوف من فلاسفة عصر الأنوار اشتر بثقافته العصامية الموسوعية ، و كانت له بصمات واضحة في تاريخ الفكر الغربي في القرن الثامن عشر ، و زادت شهرته بسبب ارتباط اسمه بالإشراف على تحرير موسوعة الفلسفة و الآداب و العلوم و الفنون ، للمزيد أنظر : ول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، الفصل العشرون ديدرو ، ج 4 ، ص : 65 و ما بعدها .

فلسفية" ، و قد أثار هذا الكتاب ضجة أدت إلى منعه و إصدار برلمان باريس أمرا بحرقه ، كما أدى في نفس الوقت إلى اشتهار ديدرو ، و إلى ترجمة كتابه إلى عدة لغات أوربية[1].

لوران دالامبير : و إذا ذكرت الموسوعة يذكر معها دالمبير [2]بعد ديدرو ، فبعد أن تلقى دالامبير تكوينا في اللغات القديمة و في اللاهوت ،كتب تعليقا على رسالة بولس إلى رومية، ثم ترك اللاهوت و اهتم بدراسة الحقوق و الطب و الرياضيات ، و قد مزج دالامبير في فلسفته من البداية الديكارتية مع مبادئ نيوتن ، ممهدا بذلك للعقلانية العلمية المعاصرة ، و ظهرت منظومته الفلسفية في الموسوعة التي أشرف عليها رفقة ديدرو ، و يظهر ذلك من مقدمة الموسوعة التي أسند تحريرها إلى دالامبير بسبب قوة لغته ، و قد تبنى في هذه المقدمة الفلسفة الإمبريقية لجون لوك ، و قد اعتبرت هذه المقدمة الإعلان الحقيقي لفلسفة عصر الأنوار ، و قد كان دالامبير ملحدا أكثر منه تأليهيا ، لذا فقد ساهمت المقالات التي حررها في الموسوعة في نقد الدين و في نقد النظم السياسية التي كانت سائدة مكونا بذلك مذهبا خالصا في فلسفة العلوم ، يتبين ذلك من تعريفه للفلسفة بأنها تطبيق العقل على مختلف الأشياء التي يمكنه دراستها[3] .

فولتير : و من أبرز مفكري عصر الأنوار فولتير[4] ، و ترجع شهرته إلى نقله لمفاهيم فلسفة الأنوار إلى عامة الأوربيين عن طريق الأدب ، كما أن أسلوب فولتير القاسي في مناقشة خصومه

---

[1] – أنظر : إميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، ج : 5، ص :148 .

[2] – لوران دالامبير : (1717 – 1783) من الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر الذين اشتهروا بالموسوعية ، و قد أشرف رفقة ديدرو على تحرير الموسوعة و اسند إليه المقال الافتتاحي ، يقول عنه ول ديورانت : " و أبرز ما في المجلد الأول و أجدره بالذكر هو مقال تمهيدي ، و وقع الاختيار على دالامبير لكتابته لأنه كان معروفا بأنه من رجال العلم المرموقين و بأنه كذلك من البارعين الأفذاذ في النثر الفرنسي ، و على الرغم من هذه المزايا كان دالمبير يحيا حياة رواقية بائسة فقيرة في باريس... " ول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، م : : 4 ، ج : 38 ، ص : 44 .

[3] - Voir : Michel PATY, JEAN LE ROND D' ALEMBERT , Encyclopædia Universalis .

[4] – فرانسوا ماري أوريه الملقب بفولتير : (1694 – 1778) كاتب فرنسي من عصر الأنوار اشتهر بغزارة إنتاجه العلمي ، و بتنوع هذا الانتاج ، و قد انتهج في بداية كتاباته العلمية أسلوب المواجهة المباشرة مع خصومه مما جر عليه التضييق و الاضطهاد ، ثم غير هذا الأسلوب إلى أسلوب أكثر مرونة ، و قد اشتهر بتبنيه للتأليهية و برفضه لأديان الوحي و بصفة خاصة المسيحية الكاثوليكية ، و قد اعتبرته الجمعية الوطنية الفرنسية رمزا من رموز الثورة الفرنسية ، للمزيد أنظر : ول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، م : 9 ، ج : 4 ، فصل : فولتير و المسيحية ، : 162 و ما بعدها .

جعله يكافح في سبيل دحر المسيحية الكاثوليكية بصفة خاصة ، و كذلك كل أشكال التدين التي ترفض التسامح[1] و التي تقدم الدين على العقل ، فينتقد فولتير إيمان المسيحيين بالعهد القديم و العهد الجديد و ينتقد نسبتهما إلى الوحي الإلهي ، و لا يفوت فولتير في نقده التذكير بالأخطاء التاريخية الواقعة في العهد العتيق ، و كذلك المواضع التي تبين بأنها كتبت بعد وفاة موسى بفترة طويلة فكيف بعد ذلك يدعي المسيحيون بأنه موحى به إلى موسى، و يذكر فولتير بأن العهد الجديد قد كتب بعد المسيح بحوالي مئة سنة ، و بأن أناجيل أخرى كانت منتشرة فلم قبلت هذه الأربعة دون غيرها ، و حتى الأناجيل التي قبلتها الكنيسة كثرت الأخطاء فيها و الخلافات بينها ، كما أن ادعاء صفة الوحي الإلهي للتوراة و الإنجيل معناه نسبة الخطأ إلى الله عز وجل ، لأن الكتب المسيحية و اليهودية مليئة بالأخطاء التاريخية و الجغرافية و العلمية ، كما أن تشريعات التوراة التي تدعو إلى القصاص تناقضها تشريعات الإنجيل التي تدعو إلى عدم مقاومة الشرير، و ينتقد فولتير الخرافات و الخوارق الواردة في التوراة و الإنجيل ، و التي تجعل شمشون يقضي على جيش بفك حمار، و كذا الفضائع التي يقصها العهد القديم و ينسبها للأنبياء ، فيدعو فولتير قارئ التاريخ للحذر من الأساطير ، ففولتير لا يقبل من الكتب المقدسة إلا الأخلاق التي جاءت بها ، أما باقي ما جاءت به فعلى الفكر الإنساني أن يتحرر منه ، و ينتقد فولتير العقائد التي نشرتها الكنيسة في الناس ، و التي لا أساس لها في الإنجيل ، فكل تفاصيل عقيدة الفداء و الشعائر التي تعبر عنها لا أساس لها ، و كذلك عقيدة التثليث و ألوهية المسيح هي من اختراع الكنيسة ، و الأخلاق التي دعا إليها المسيح في الأناجيل تناقضها الكنيسة التي تفاوت بين رتب أتباعها ، و يحرس كبراءها على الجشع الذي نهى عنه المسيح ، و الإنجيل يدعو إلى العفو و التسامح بينما الكنيسة هي أسوء مثال في التاريخ على القسوة و على اضطهاد الخصوم بكل أنواعهم ، و يكرر فولتير انتقاداته للمسيحية في كل مؤلفاته [2].

و ينتقد فولتير كذلك ديكارت فيما وصل إليه من نتائج في العلوم الطبيعية ، و يصفه فيها بالجهل ، لذا فإن رفض النتائج العلمية لديكارت يفضي بفولتير إلى الشك في ما افترضه من

---

[1] – أنظر : فولتير ، **رسالة في التسامح** ، ترجمة : هنريت عبودي (الطبعة الأولى ؛ دمشق : دار بترا للنشر و التوزيع ، 2009) ، ص 77 .

[2] - – أندريه كريسون ، **فولتير** ، **حياته** ، **آثاره** ، **فلسفته** ،ترجمة:صباح محي الدين (الطبعة الثانية؛بيروت،باريس: منشورات عويدات ، 1984) ، ص : 47 و ما بعدها .

مقدمات أثبت بها خلود الروح و مع ذلك فإن فولتير يرفض الإلحاد الذي وصل إليه ديدرو و دولباخ و غريم ، ففولتير يقول بأن في أدلة وجود الله صعوبات ، و لكن أدلة الملاحدة تتضمن أمورا مستحيلة ، فالملاحدة سيقفون عاجزين عن تفسير تحرك المادة و الحركة الأولى التي أعطتها هذه الخاصية ، كما أن لجوء الملاحدة إلى القول بالمصادفة مرفوض عند فولتير ، لأن المصادفة لا يمكن أن توجد كل الغائية الموجودة في الكون ، و كذا التناسق العام الذي لا يمكن أن ينسب إلى شيء مجهول يسمى المصادفة ، "فالإلحاد لا يفسر شيئا ، و العالم يصبح لغزا مطبقا ، و الملحد يظن أنه يعرف كل شيء و هو لا يعرف شيئا ، فهو إذن جاهل مرتين ، مرة لأنه لا يعرف ما يؤكده ، و مرة أخرى لأنه لا يدرك حدود معارفه"[1].

و لا يكتفي فولتير بنقد الإلحاد ، بل يسعى إلى البرهنة على وجود الله فيستعمل دليل وجوب الوجود لله للخروج من الدور، كما يستعمل فولتير دليل الغائية و الإتقان هذه الحجة التي و إن كانت قديمة في رأي فولتير إلا أنها لم تفقد قيمتها ، و ما يؤكد قيمة هاتين الحجتين أن رأي الملاحدة فاسد لأنه أبعد شيء يمكن أن يقبله العقل الإنساني ، في حين أن الإيمان بوجود الله هو أقرب إلى العقل و المنطق ، و بعيدا عن الأدلة الميتافيزيقية يستعمل فولتير دليلا نفعيا براجماتيا ، فالإيمان بوجود الله مفيد للمجتمع و للأخلاق ، و يرى أن آراء الملاحدة يجب أن تبقى بين الفلاسفة ، و أن لا تنشر بين عامة الناس ، لأن الملحد الذي يحرص على حياته عليه أن لا يتوسع في الحجج التي يستخدمها لنفي وجود الله أمام خدمه ، لأن ذلك يعني أن الخدم قد يقتلونه و لفولتير في مذهبه النفعي هذا مقولة مشهورة:"لو لم يكن الله موجودا إذا لوجب اختراعه"، و الأخلاق التي يدعوا إليها فولتير هي أخلاق الطبيعة و هي أمر متفق عليه بين جميع الناس ، ليس لأنها تولد معهم لأن فولتير يتبنى مذهب لوك في المعرفة الحسية ، و لكن لأن الله زود الإنسان بالعقل و بالحواس التي بها يميز بين الفضيلة و الرذيلة و بين الخير و الشر[2].

لكن الدين الطبيعي الذي أُقامه فولتير على الإيمان بالله عن طريق العقل تعترضه صعوبات كثيرة ، إذ كيف للعقل أن يصل بدون وحي إلى صفات الله ، و يجيب فولتير على ذلك بأن الطبيعة يمكن أن توحي للعقل بصفات هذا الإله ، فمن التناسق العظيم في الكون يعرف أتباع

---

[1] - المرجع نفسه ، ص: 57.

[2] - أنظر : المرجع نفسه ، ص : 53 و ما بعدها .

الدين الطبيعي أن الله قادر و أنه فعال لما يريد و هذه الصفات يثبتها العقل ، و إن لم يصل إلى درجة إثباتها اقترب من ذلك ، أما معرفة الصفات على التفصيل ففولتير يقول بأنه يؤمن بوجود الله و لا يدرك كنه ذاته و لا يخوض بعقله في ذلك ، لأن العقل لم تعط له القدرة على الحكم على هذه الأمور العظيمة ، و في مجال خلق المادة أو قدمها يميل فولتير إلى قدم المادة و أن الله كونها على الشكل الذي هي عليه و لا يخوض في نفي الخلق من العدم ، لأن هذا الأمر خارج عن حدود عمل العقل .

جون جاك روسو : لم يخرج روسو[1] في فكره عن الاتجاه العام لفلسفة الأنوار ، رغم ما أثارته آراءه من معارضة من المسيحيين و الفلاسفة ، و حتى من التنويريين بما فيهم فولتير ، الذي رأى أن كتابات روسو لا أهمية لها ، إلا ما كتبه عن الراهب السافوري في كتابه إميل ، و روسو يرفض الخوض في المسائل الفلسفية الميتافيزيقية ، و يكتفي من الحقائق بما تقبله البديهة ، أما المسائل التي يستعصي حلها على العقل البشري فإن روسو لا يثبتها و لا ينكرها ، يتبين منهجه هذا من خلال عرضه لإيمان الكاهن الصفوي في كتابه إميل : "إن الفكر ليضل و يحار في العلاقات غير المتناهية التي بين عناصر الكون ، و هي علاقات في غاية الدقة و الإحكام ، و ما من علاقة منها يمكن إغفالها أو إهدارها في ذلك الزحام ، فمن البلاهة و السخف أن نعزو كل هذا التناسق إلى آلية عمياء لمادة متحركة بالصدفة الخالصة ، فليس يسعني إذن أن أعتقد أن المادة السلبية الميتة استطاعت أن تنتج كائنات حية حاسة ، و أن قدرا أعمى استطاع أن يخلق موجودات ذات ذكاء ، و أن ما لا يعقل و لا يفكر استطاع أن يوجد موجودات عاقلة مفكرة ، فأنا إذن أؤمن بأن العالم تحكمه إرادة قوية حكيمة ، إني أرى ذلك لأني أحسه و هذا أمر يعنيني أن أعرفه ، أما هل العالم أزلي أم مخلوق ؟ و هل هناك مبدأ واحد لجميع الأشياء أو مبدآن أو أكثر، هذا كله لا أعرف عنه شيئا و

---

[1] - جون جاك روسو : (1712 – 1778) ولد في جونيف بسويسرا و توفي في فرنسا ، من أشهر كتاب عصر التنوير ، تمثلت إسهاماته الرئيسية في توجيه المجتمعات الحديثة في مجالات التربية و السياسة و الآداب ،و قد ساهمت أفكاره في توجيه الثورة الفرنسية و روادها من أهم مؤلفاته كتاب " إميل تربية الطفل من المهد إلى اللحد "، و قد دعا فيه إلى تنمية المواهب الطبيعية للأطفال و عدم قصرهم في التعلم ، وكتاب "العقد الاجتماعي " الذي يعتبر مرجعا رئيسيا في العلوم السياسية الحديثة ، للمزيد أنظر : جان جاك روسو ، إعترافات روسو ، روسو : ترجمة : حلمي مراد (دمشق : دار البشير للطباعة و النشر و التوزيع) ، و انظر أيضا : إميل برييه ، تاريخ الفلسفة ،مرجع سابق ، ج :5 ، ص : 191 ، و ما بعدها .

لا يعنيني أن أعرف عنه شيئا ، إن الثابت عندي على كل حال أن الكون في مجموعه شيء واحد ، بدليل تناسق عناصره في الفعل و الحركة ، و هذا يدل على أن عقلا واحدا يدبر الكون كله، و هذا الكائن الذي يريد و يقدر و يفعل بذاته محرك الكون و مدبر النظام ، و هو الذي أدعوه الله و أضيف إلى اسمه معاني التدبير و القدرة و الإرادة التي تجمعت عندي من ملاحظة الكون ، و معنى الخير الذي هو لاحق ضروري لتلك المعاني ، بيد أني لا أعرف كنه ذلك الموجود الأعظم الذي هذه صفاته ، و إن كنت أعلم يقينا أنه موجود..."[1]

ففي هذا المقطع يعرض روسو عقيدته في الدين الطبيعي ، فالأديان المنتشرة تختلف فيما بينها حول الأسس التي تبني عليها معتقداتها ، و كذلك حول الطقوس و حتى الأخلاق في بعض الأحيان ، و الإنسان مدين باختياره بين هذه العقائد لتواجده التاريخي و الجغرافي عند روسو ، و الأدلة الميتافيزيقية التي أقامها الفلاسفة على العقائد و على خلود الروح مبنية على الدعاوى العريضة عند روسو ، لأن هذه المسائل لا يمكن للعقل أن يبت فيها بشيء ، و من الحقائق البديهية التي يبني عليها الكاهن السافوري عقيدة ما يسمى عند الفلاسفة بالعلة الأولى و المحرك الأول للإرادة، لأن التسلسل يؤدي بنا إلى الإيمان بالعلة الأولى و المحرك الأول للكون ، لأننا نرى أن المادة قد تكون متحركة أو ساكنة ، فليست الحركة خاصية ذاتية للمادة ، و بما أن الكون يحفظ نظامه بصفة مستمرة تمنعه من الاضطراب ، فإننا ندرك بأن العلة الأولى للكون تتصف بالحكمة و الإرادة الحرة ، أما مسألة قدم المادة أو الخلق من العدم فروسو يرفض الخوض فيها ، و بذلك يثبت روسو وجوب الإيمان بوجود الله ، ثم هو بعد ذلك يرفض الوقوع في الإلحاد ، لأن الملحد لا تفسير له لعلاقة المادة بالحركة ، و لا ينفع الملاحدة في ذلك ادعاء الخصائص الذاتية للمادة ، أو نسبة نظام الكون إلى المصادفة ، فروسو يثبت وجود الله ثم يقف بعد ذلك عاجزا عن معرفة صفات الله على التفصيل ، و لا يهتم لعجزه النظري هذا لأن ما يهمه من إيمانه بوجود الله هو أن ينظم حياته على أسس صحيحة ، و كذلك لا يشغل روسو نفسه كثيرا بالإجابة على مشكلة الشر بناءا على منهجه العملي في فلسفته ، و في ما يخص الثواب و العقاب و خلود الروح ينتقد روسو آراء فلاسفة الموسوعة الماديين ، الذين حاولوا البرهنة على فناء الروح لأن في الحياة خيرا و شرا و النفس تدرك

---

[1] – جان جاك روسو ، **إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد** ، ترجمة : نظمي لوقا (القاهرة : الشركة العربية للطباعة و النشر) ، ص:207 -208.

بالبداهة بأن الشر لا بد له من عقاب ، فإن لم يتحقق هذا العقاب في الدنيا لابد أن يتحقق في حياة أخرى ، أما طبيعة خلود الروح إن كانت دائمة أو مؤقتة فإن روسو يتوقف عن الحكم في هذه المسألة ، و لكن الروح لابد أن تبقى متذكرة للحياة الماضية ليتحقق بذلك الثواب و العقاب ، و إذا كان الإيمان بخلود الروح مفيدا للأخلاق البشرية فلماذا ينكرها الموسوعيون.

و يرجع روسو الأخلاق إلى الفطرة البشرية السليمة ، مخالفا بذلك فلسفة لوك الحسية التي نفت كل المعارف الفطرية ، و ينسب روسو الأخلاق الفطرية الفاضلة إلى الإنسان البدائي إنسان ما قبل العصر الحجري ، قبل أن يفسد الإنسان بالتملك و بالاستبداد و يشرح فكرته عن الإنسان البدائي الفاضل في كتابه " خطاب في أصل التفاوت بين البشر و أسسه"[1]،هذا البحث الذي تقدم به روسو كجواب على سؤال أكاديمية ديجون جلب عليه سخط الكنيسة التي اتهمته بإنكار الخطيئة الأصلية ، و كذا نقد فولتير الذي اعتبره حطا لرتبة الإنسان إلى البهيمية ، و قد حاول روسو إيجاد الأسباب التي تؤدي إلى التفاوت و إلى تعطيل الحريات الفردية التي هي من الحقوق الطبيعية ، و لا يمكن في نظره العودة إلى حالة الإنسان البدائي إلا على أساس العقد الاجتماعي ، الذي يتنازل بموجبه الفرد عن شخصيته للجماعة التي تسن له القوانين التي يكون قد رضي عنها بمجرد قبوله للعقد ، هذه المسألة بحثها روسو في كتاب العقد الاجتماعي ، و لا مكان في مجتمع روسو الطبيعي للملاحدة ، " فكل مواطن ملزم بأن يكون له دين ، أو بأن يؤمن على الأقل بهذا الدين الطبيعي ، لأن المواطن الذي له معتقدات دينية هو وحده الذي يقدم للمواطنة ضمانة حقيقية و كافية ، إن الملحدين جميعهم عرضة للشك و الارتياب ، فليهاجروا إلى غير مكان"[2].

و تخضع فلسفة روسو التربوية لفلسفته الطبيعية ، فالتربية عند روسو لا تعني القصر و الحشو و التوجيه المعتسف ، بل تعني توجيه المواهب الطبيعية و مساعدتها على النمو الطبيعي ، دون التدخل المباشر لتغيير طبيعة الطفل ، فليس ذلك من عمل المربي بل هو من أخطاء التربية

---

[1] – أنظر: جان جاك روسو ، **خطاب في أصل التفاوت بين البشر** ، ترجمة:بولس غانم (الطبعة الأولى ؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ،2009) ص: 63.

[2] – أندريه كريسون ، **روسو حياته فلسفته منتخبات** ، ترجمة نبيه صقر (الطبعة الرابعة؛بيروت باريس : منشورات عويدات،1988) ، ص :91 .

المعاصرة لروسو ، فالتربية عند روسو ليست"لا قسر و لا ضغط و لا فرض أوامر على الولد ، بل وضع الثقة في غرائزه الطبيعية لكي تنمو في نفسه الاتجاهات السليمة ، و الأفكار السليمة ، و العواطف السليمة (أذكر دائما أنك كاهن الطبيعة) إن هذه الجملة تلخص كل منهاج روسو التربوي"[1].

و ينتقد روسو المسيحية الكاثوليكية بصفة خاصة ، لأنه يرى في عقائدها مناقضة لمبادئ العقل ، و يحاول في نفس الوقت البحث عن دينه الطبيعي في قراءة جديدة للأناجيل و لرسائل بولس ، و يميل في بعض المواضع إلى مدح البروتستانتية ، التي يعتبرها أقرب إلى روح التسامح ، و لكن عندما حمل البروتستانت على الدين الذي جاء به روسو على لسان الراهب السافوري لم يفت روسو و صفهم بخيانة روح التسامح الذي جاء به الإصلاح الديني.

و الشيء الذي جعل روسو يحتل مكانة خاصة بين فلاسفة التنوير هو النزعة العملية لفلسفته و بعدها عن كثرة التنظير ، و هذه الخاصية هي التي جعلت رواد الثورة الفرنسية بعد احتلالهم للباستيل يرجعون إلى أفكار روسو لتحرير إعلان حقوق الإنسان ، وكذلك للتطبيق العملي لأفكار التنوير ، فروسو اهتم بالأخلاق العملية و بالتربية و بالنظم السياسية و التشريعية ، و بذلك أعطى للثورة الفرنسية الأسس العملية التي تسير عليها المجتمعات المعاصرة ، واستبعد دور رجال الدين في تسيير المجتمع الحديث ، كما أنه بأفكاره عن أسس عدم التساوي أعطى دفعة للفكر الاشتراكي ، و باهتمامه بالطبيعة و بما فيها من جمال و فضائل أعطى أسسا للحركة الرومانسية ، التي ستنتشر في الفكر الأوربي في نهاية القرن الثامن عشر و بداية القرن التاسع عشر.

[1]- المرجع نفسه ، ص : 100.

منتسكيو : لقد كان المفكرون في عصر التنوير يسعون إلى عدم الوقوع في العدمية بسبب الإلحاد ، لذا فقد كان منتسكيو [1] يرى أن الإلحاد لا يمكن أن يتصور من الناحية النفسية ، و كان يرفض القول بفناء الروح ، هذا الاعتقاد الذي يؤدي إلى العدمية ، لقد انتقد مونتسكيو الإلحاد النظري الصريح ، فوجود الله حقيقة واضحة لا تحتاج إلى برهنة عند منتسكيو ، فيكفي الملحد النظر في الأسباب و المسببات الموجودة في الكون ليدرك أن خالق هذه الأسباب واجب الوجود ، وعندما يعالج منتسكيو الديكارتي المذهب قضية خلود الروح لا يفوته أن يبين بأن الفلسفة السابقة على ديكارت عجزت عن البرهنة على هذه المسألة ، و لكن منتسكيو يستعمل الدليل الذي استخدمه باسكال و هو أن الإيمان بخلود الروح إن صح فهو نافع ، و إن لم يصح فليس بضار ، بخلاف عدم الإيمان بخلود الروح ، و لكن منتسكيو مع ذلك يتبنى موقفا ماديا في نسبته خصائص الكائنات الحية للمادة و الحركة ، و يقترب مذهب منتسكيو من التأليهية لأنه لا يرى نفعا للخلافات التي تقوم بين الأديان ، بل الأصل عنده أن يؤدي الدين إلى الأخلاق الفاضلة و السلوك الحسن ، فمنتسكيو في دفاعه عن الدين يتوجه بتوجه سياسي و ليس بتوجه ديني ، لذا يرفض منتسكيو فرضية بايل حول مجتمع الملاحدة ، ففي الفصلين الذين تحدث فيهما منتسكيو في كتابه روح القوانين عن علاقة الدين بالقانون ينتقد منتسكيو فكرة بايل عن إمكان قيام مجتمع ملحد فاضل ، لأن بايل ادعى بأن الإنسان من دون دين أفضل من الإنسان بدين ، و تجميع بايل للمآسي التي حدثت بسبب الدين نسي فيه الأفضال التي نالها الإنسان بسبب الدين ، و كذلك فإن الدين هو الصمام الوحيد الذي يقي من الذين لا يلتزمون بالقوانين ، و من هذا المنطلق يحدد منتسكيو مكانة الدين في الدولة ، فمنتسكيو الذي اقترب من التأليهية و رفض الإلحاد و دافع عن المسيحية لم يخرج عن دائرة نقد عصر الأنوار للمسيحية ، لأنه قبل الدين لأسباب نفعية و ليس انطلاقا من الحقيقة الداخلية ، كما أن منتسكيو بجعله القانون نابعا من الطبيعة و من العقل و من

---

[1] - شارل دي سكوندا بارون دي مونتسكيو : (1689 – 1755) فيلسوف فرنسي من فلاسفة عصر الأنوار ، اشتهر بنظرياته السياسية التي شكلت إسهاما كبيرا في إعادة صياغة النظم السياسية الحديثة ، فقد انتقد مونتسكيو النظم السياسية الاستبدادية التي كانت سائدة في عصره في كتابه " الرسائل الفلسفية " ، ثم أعاد بناء النظم السياسية في كتابه روح القوانين ، و قد أخذ هذا المؤلف أهمية كبيرة في العصر الحديث ، خاصة في فكرته حول فصل السلطات التنفيذية و التشريعية و القضائية ، للمزيد أنظر :إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة ،** مرجع سابق ، ج : 5 ، ص : 78 – 88 .

الظروف الخارجية قد نزع من الدين خصائصه ، و هذا ما يعني تحييد الدور العملي للشرائع الدينية ، " ما أسرع ما اعترف الناس **بروح القوانين** حدثا ضخما في الأدب الفرنسي ، و لكن النقاد تلقفوه عن اليمين و عن الشمال ، فالجانسينيون و اليسوعيون ، و هم على طرفي نقيض عادة اتفقوا على مهاجمته على أنه رفض ماكر خبيث للمسيحية ... و اتهم اليسوعيون مونتسكيو باتباعه فلسفة سبينوزا و هوبز ، بافتراضه وجود قوانين في التاريخ مثلما هي في العلوم الطبيعية ، و لم يترك مجالا لحرية الإرادة ، و دافع الأب برتييه في صحيفة تريفو اليسوعية عن أن الحق و العدل مطلقان ، و ليسا نسبيين تبعا للزمان و المكان ، و أن القوانين يجب أن ترتكز على مبادئ عامة من الله ، لا على تنوعات المناخ و التربة و العرف و الخلق القومي ، و رأى منتسكيو أنه من الحكمة أن يصدر في 1750 دفاع عن روح القوانين ، تنصل فيه من الإلحاد و المادية و الجبرية ، و أكد من جديد مسيحيته ، و لكن رجال الدين ظلوا غير مقتننعين "[1]، و قد كان لفكر منتسكيو القانوني أثر كبير في الثورة الفرنسية ، و كذا في فكر حركات توحيد الولايات المتحدة الأمريكية ، فمنتسكيو خرج بالمباحث القانونية من الدائرة الميتافيزيقية ، و حاول إخضاعها للمنهج التجريبي و الاستقرائي ، لذا فإن كتابه روح القوانين أحدث ضجة كبيرة عند صدوره ، فقد تعرض لانتقادات اللاهوتيين الذين اعتبروه تبنيا للدين الطبيعي ، كما أنه خالف الكتاب المقدس في نسبته نشأة الدين لعوامل طبيعية ، و هذا ما أدى إلى أن تضعه الكنيسة الكاثوليكية سنة 1750 في قائمة الكتب السوداء[2].

المطلب العاشر : المادية الملحدة في عصر التنوير:

الفرع الأول : جوليان دو لامتري : لقد كان جوليان دو لا متري[3] من أكثر ماديي القرن الثامن عشر شهرة كونه يفتتح قائمة الماديين الفرنسيين ، كما أنه نال نصيبا وافرا من العداء

---

[1] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 9 ، ج : 2 ، ص : 170 .

[2] – أنظر: إميل برييه تاريخ الفلسفة ، ج: 5 ، ص :78.

[3] – جوليان دولامتري : (1709 – 1751) طبيب فرنسي و فيلسوف مادي ملحد ، اهتم في ماديته بدراسة الإنسان من الناحية الفيزيولوجية و أرجع كل شيء إلى تأثير المادة ، فالتفكير ناتج في نظره من التركيب المادي المعقد للدماغ ، و كل الفلاسفة الذين نظروا إلى الإنسان نظرة خاصة تميزه عن باقي الكائنات ، أو رأوا فيه ناحية روحية و أخرى مادية هم مخطئون في نظر لامتري ، و قد اهتم الملاحدة الشيوعيون بلامتري و أعادوا بعث أفكاره و مجدوه ، للمزيد أنظر :

سواءا من المتدينين أو حتى من أتباع الدين الطبيعي ، و قد تأثر في فكره بكبار ملاحدة الأنوار كما تأثر بفلسفة لوك و بيكون ، و قد أدت كتاباته الأخلاقية و نقده للأخلاق المسيحية إلى أن يتلقى ردة فعل نقدية عنيفة ، أدت إلى نسيان كتاباته و إهمالها ، و بدأ لامتري تكوينه العلمي بدراسة اللاهوت على مذهب الجانسينيست ، ثم انتقل إلى ليد حيث تعلم الطب على بوهايف الذي كان يتبنى حلولية سبينوزا التي كانت مرادفة للإلحاد في عصر الأنوار ، و بعد أن عاد إلى فرنسا ترجم عدة كتابات لأستاذه ، و بعد أن اشتغل بالطب أجرى بحوثا حاول من خلالها إثبات أن التفكير ناتج عن الجسم ، و ذلك بغرض إنكار استقلال الروح عن الجسد ، و نشر أفكاره هذه في كتابه "التاريخ الطبيعي للروح" الذي جعل الكنيسة تعتبر كتاباته هرطقية ، واضطره ذلك لمغادرة فرنسا و اللجوء إلى بريطانيا ، و في نفس السياق الفكري ألف بعد ذلك كتابه "الإنسان آلة".

ففي كتابه التاريخ الطبيعي للروح ادعى لامتري أن الفلاسفة من أرسطو إلى مالبرانش لم يتمكنوا من إثبات وجود الروح ، كما أنهم لم يتمكنوا من بيان حقيقتها ، و دعا الفلاسفة الذين يريدون معرفة خصائص الروح إلى دراسة الخصائص الفيزيولوجية للجسم ، لأن الروح في رأيه تمثل جانب الحياة من الجسم الإنساني ، لذا فعلى الفلاسفة أن يسعوا عن طريق الحواس إلى معرفة الأسباب التي تؤدى إلى عمل أعضاء الجسم ، فإذا و صلوا إلى العلة الأولى التي تحرك أعضاء الجسم سموها بعد ذلك الروح ، و يظهر تبني لامتري للمذهب التجريبي في الأجزاء الأولى من كتابه ، و لكنه بعد ذلك ينتقل مباشرة إلى المذهب المادي ، و ينتقد مذاهب الفلاسفة القائلين بأن خصائص المادة بما فيها الحركة تتلقاها من مصدر خارجي هو المحرك الأول و هو إله أرسطو ، فلامتري يجعل خصائص المادة بما فيها الحركة نابعة من ذاتها ، و ينتقد ما ذهب إليه ديكارت من القول بالمحرك الأول ، هذه الفكرة التي أرجعها لامتري إلى مخيلة ديكارت التي كانت متأثرة بالإيمان المسيحي ، و الأفكار السابقة في الذهن التي قال بها الديكارتيون ينكرها لامتري ، لأن الأفكار عنده لا تنبع إلا من الحواس ، حتى و إن لم يتمكن من تفسير الطريقة التي تتلقى بها المادة الأفكار، فالأفكار ليست عنده إلا نتاجا لانطباع المادة في الأعصاب الحسية التي تنقلها إلى الدماغ ، و من هنا ينطلق لامتري لإثبات المادية و نفي الخالق و الروح ، فالأصم الأعمى لا يمكنه أن يتلقى مبادئ الدين من تفكيره الداخلي ، و هذا ما يحاول لامتري إثباته في كتابه التاريخ الطبيعي للروح عن طريق

- Friedrich Albert Lange , **Histoire du matérialisme et de son importance à notre époque**,OPCIT , T : 1 , CHapitre 2 : De La Mettrie, P ; 365 .

القصص التي يدعي بأنها واقعية ، فالإنسان المعزول عن مؤثرات التربية الاجتماعية لا يمكنه أن يتلقى المبادئ الدينية التي يعتبرها اللاهوتيون أمورا فطرية ، و كذلك لا مكان عند لامتري للأفكار الفطرية الأولية التي قال بها ديكارت ، فلا وجود للأفكار إلا عن طريق التعلم بالحواس و كلما نقص الإحساس كلما نقصت الأفكار[1].

و في كتاب **الإنسان الآلة** يتبنى لامتري آراء مادية أكثر تطرفا ، فقد انتقد آراء لايبنيتز في المونادات ، لأن لايبنيتز في رأيه جعل المادة روحية بدل أن يجعل الروح مادية ، و كذلك تقسيم ديكارت للجسم إلى مادة و روح لا يقوم عند لامتري على أي أساس ، فمسألة الروح لا يحق أن يتكلم في حقيقتها إلا الأطباء الذين يدرسون الدماغ و طرق عمله عن طريق الملاحظة و التجربة ، و لا يحق للفلاسفة الذين ليسوا أطباء أن يتكلموا فيها ، كما لا يحق لرجال الدين أن يتكلموا في شيء لم يطلعوا على حقيقته يوما ، فالطرق التي سلكها الفلاسفة في دراسة الروح حتى و إن عبرت عن عبقرية فردية ، لا ينبغي سلوكها لمعرفة الحقيقة عند لامتري بل الأسلوب السليم عنده هو الاعتماد على دراسة وظائف أعضاء الجسم ، و يدعي لامتري أنه ربما يمكن تعليم مهارات للقرد ترتقي به إلى درجة الإنسان ، فالإنسان قبل اختراع اللغة لم يكن عند لامتري إلا حيوانا ، و حتى اللغة ليست إلا انطباعا للمؤثرات الخارجية على الحواس لتتولد بعد ذلك ردة فعل الدماغ ، كما يحدث عند الضرب على آلة البيانو، و ينتقد لامتري التنويريين الذين يقولون بأن الإنسان وهب قدرة طبيعية على التمييز بين الخير و الشر تميزه عن بقية الحيوانات ، فالتمييز بين الخير و الشر موجود عند كل إنسان ، و الذين يرتكبون الشرور يعانون من حالات مرضية يجب عرضها على الأطباء بدل معاقبتهم ، فالقانون الطبيعي للأخلاق يقوم على أن الإنسان ينبغي أن لا يفعل لغيره ما لا يحب أن يفعل له هو، و بتعبير آخر إذا كان الإنسان لا يريد أن يفعل به غيره شيئا يكرهه فعليه هو بدءا أن لا يفعل ذلك خشية على نفسه ، و لا يقيم لامتري الأخلاق على أساس الدين كما أن الإلحاد عنده لا يلغي الأخلاق ، و حتى و إن لم ينف لامتري وجود الله نفيا صريحا فإنه اعتبر البحث في ذلك خارج عن مجال العقل ، و ليس فيه فائدة للأخلاق " و لم يكن لامتري ملحدا صريحا ، إنه تظاهر بالميل إلى نبذ موضوع الإله على أنه غير هام فليس يهمنا من أجل راحة البال إذا كانت المادة أبدية أو أنها خلقت ، أو أنه يوجد أو لا يوجد إله ، و لكنه نقل عن صديق و همي إن العالم لن

---

[1] – Voir : Julien Jean Offray de La Mettrie , **Œuvres philosophiques de Mr. de La Mettrie** (s.n., 1774).

يكون سعيدا إلا إذا كان ملحدا ، فعند ذلك لا تكون ثمة مزيد من خلافات لاهوتية و لا اضطهادات من جانب الكنيسة و لا مزيد من الحروب الدينية ،و يمكن للإنسان أن يعبر عن غرائزه الطبيعية دون شعور بالإثم ،و قنع لامتري بالنسبة لشخصه بالمادية و اختتم كتابه الإنسان آلة بعبارة جريئة متحدية : هذا هو منهجي بل هو الحق ، إلا إذا كنت قد ضللت كثيرا ، إنه موجز بسيط ناقشوه الآن إذا أردتم ..."[1]، و ينتقد لامتري التأليهيين الذين يدللون من نظام الطبيعة على وجود الخالق بما فيهم ديدرو ، الذي احتج على الملاحدة بالذبابة و البعوضة لكي لا يسحقهم بثقل دليل الكون ، فلامتري يرى أن عدم قدرة الملاحدة على الوصول إلى سر الحياة لا يعد حجة للتأليهيين ./

و مما زاد حدة الهجوم أكثر على لامتري من معاصريه هو الآراء المسرفة في الحث على الملذات التي نشرها في كتاباته الأخلاقية ، و دعوته للتوسع في الملاذ الجنسية ، " و في الوقت عينه انتقل لامتري ليستنتج مذهبا قائما على اللذة من فلسفته المادية ، و في كتب ثلاثة مستقلة – **بحث في السعادة** – **اللذة** – و – **فن الاستمتاع** _ أعلن أن حب الذات هو أسمى الفضائل ، و أن اللذة الحسية هي أعظم الخير ، و كره تحقير اللاهوتيين لملذات الحياة ، و نازع في سمو المتعة العقلية المزعومة و رأى أن الملذات حسية حقا ، و من ثمة فإن البسطاء من الناس الذين لا يهتمون بالحياة الفكرية أسعد حالا من الفلاسفة ، و يقول لامتري لا يندمن أي إنسان على انغماسه في الملذات الحسية ما دامت لا تنطوي على أي ضرر للغير "[2]، و هذا ما وجه إليه تهمة معاصريه بأنه يبرر بكتاباته لسلوكه المنحرف المغرق في الملذات ، هذه التهم التي رد عليها لامتري بأنه و إن اعتبر الجرائم أمراض إلا أنه لم يتورط في أي منها كما تورط بعض منتقديه ، و قد أقام لامتري نظريته في الأخلاق في كتابه "خطاب حول السعادة" ، فقد بنى فيه الأخلاق على أساس النسبية و على أساس المتعة الفردية و حب الذات ، و سعى في سبيل نقد الأخلاق المطلقة ، فالأخلاق لا تقوم عنده إلا على اللذة الجسدية و إن اختلفت بعد ذلك في أنواعها أو في طول مدتها أو قصرها ، و يمكن للعقل أن يكون منظما و مساعدا على السعادة إذا أحسن استعماله ، و إذا لم يكن العقل بسبب الأحكام المسبقة عائقا أمام الملذات ، فالخير و الشر معنى نسبي لا يظهر إلا عند التعارض

---

[1] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 9 ، ج : 4 ، ص : 21 .

[2] – ول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، م : 9 ، ج : 4 ، ص : 23 .

بين الفرد و المجتمع ، فالأخيار هم الذين يقدمون المصلحة العامة على المصلحة الخاصة و الأشرار هم الذين يقدمون المصلحة الخاصة على المصلحة العامة ، لذا فعلى المجتمع أن لا يعاقب الأشرار إلا بما يحفظ المصلحة العامة و يعيد هؤلاء الأفراد إلى الفضيلة[1] ، و قد أثرت أفكار لامتري الإلحادية في ملاحدة عصر التنوير الأوربي، حتى و إن لم تنتشر كتبه بسبب شدة النقد الموجه لها ، و هذا ما منع من اعتباره من مفكري القرن الثامن عشر الأوربي الأكثر تأثيرا في هذه المرحلة .

الفرع الثاني : بول دولباخ : و بموازاة إلحاد لامتري يكتسي إلحاد دولباخ[2] أهمية خاصة في فكر القرن الثامن عشر الأوربي ، و قد شكل كتاب نظام الطبيعة للبارون دولباخ إنجيلا لماديي القرن الثامن عشر ، فقد كان لهذا الكتاب أثره الكبير في ألمانيا التي بدأت الآداب و الفلسفة تنتشر فيها ، و التي رفضت فلسفة لامتري بسبب ما حوته من أفكار منافية للطبيعة الألمانية ، كما أن فرنسا وجدت في هذا الكتاب دفعة جديدة لثورتها التي كانت على الأبواب ، فقد جمع دولباخ بأسلوب ذكي الأفكار المادية التي كانت سائدة في هذه الفترة ، و قد ظهر هذا الكتاب على أنه مطبوع للمرة الأولى في لندن في حين أنه كان مطبوعا في أمستردام، " و وصل كتاب نظام الطبيعة مهربا من هولنده ، و تهافت على شرائه جمهور كبير يشمل كما روى فولتير العلماء و الباحثين و الجهال و السيدات ، و سر به ديدرو فقال إن ما أحب هو فلسفة واضحة محددة صريحة مثل تلك الموجودة في كتاب منهج الطبيعة ، و المؤلف ليس ملحدا في أي من الصفحات ،

---

[1] - Voir : Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT,P : 382.

[2] – بول هنري دولباخ : (1723 – 1789) فيلسوف مادي من أصول ألمانية ، عاش في فرنسا و كتب بالفرنسية ، ينتمي إل عائلة كاثوليكية نبيلة ، اتصل بالتنويريين الفرنسيين ، و ساهم في الموسوعة الفرنسية بدءا من سنة 1751 ، و ظهرت كتاباته الفلسفية المتطرفة في الإلحاد و المادية و مناقضة الكنيسة بدءا م سنة 1760 و استخدم أسماءا مستعارة ليفلت من سطوة الرقابة ، و يعتبر دولباخ من أوئل الملاحدة في القرن الثامن عشر ، و قد ظهرت ماديته الملحدة في كتابه نظام الطبيعة الذي تبنى فيه إلحادا ماديا صريحا و رفض كل أشكال التدين بما فيها تأليهية عصر الأنوار ، للمزيد أنظر :

- Jean-Robert ARMOGATHE, baron d' HOLBACH PIERRE HENRI DIETRICH , Encyclopaedia Universalis , OPCIT .

و هو ربوبي في بعضها ، و فلسفته تجري على نسق واحد ، و هذا يختلف عن ديدرو كل الاختلاف، إن ما أحبه في الحقيقة هو أن دي هولباخ كان ملحدا في كل صفحات الكتاب...و إن العبارات الأولى في الكتاب لتنبئ عن روحه و فكرته الرئيسية : إن مصدر شقاء الإنسان و بؤسه هو جهله بالطبيعة ، إن إصراره على التمسك بالآراء الخاطئة العمياء التي تلقنها في طفولته ، و ما نتج عن ذلك من تحيزز و هوى ضللا عقله و أفسدا ذهنه ، يبدو أنهما قضيا عليه بالاستمرار على الخطأ ..."[1]، و قد نسب الكتاب إلى ميرابو الذي توفي قبل ظهور الكتاب بعشر سنين ، و افتتح الكتاب بملخص لحياة ميرابو و أعماله العلمية ، و قد كان هذا السلوك من دولباخ اتقاءا للمشاكل التي سيسببها له مثل هذا الكتاب[2].

لقد كان دولباخ الألماني الأصول و الذي عاش فترة طويلة في فرنسا ثريا ، و كان يجمع كبار التنويريين في بيته الخاص ، " و أصبحت داره كما وصفها أحد الظرفاء مقهى أوربا ، و جعلت منه ولائم العشاء عنده و صالونه في باريس أو في داره الريفية جراند فال على حد تعبير هوراس و لبول قهرمان الفلسفة ، و أعدت مدام دي هولباخ كل يوم خميس و يوم أحد المائدة لاثني عشر ضيفا ، و لم يكونوا هم أنفسهم دائما في كل مرة ، لكنهم كانوا على الأغلب من قادة الحرب ضد المسيحية : ديدرو و هلفيتيس دالمبير ، رينال ، بولانجيه ، مورلييه ... و كذلك جاء روسو و لكنه كان يرتا ع للإلحاد الذي يتدفق من حوله " [3] ، و في كتابه نظام الطبيعة الذي يعد الكتاب الرئيسي الذي جمع فيه أفكاره ، يرجع دولباخ كل المشاكل التي يعاني منها الإنسان إلى عدم فهمه لنظام الطبيعة و لقوانينها ، و السبب في عدم الفهم هو اتباع الإنسان للأوهام التي يغلف بها منذ طفولته ، و لا يستطيع بعد ذلك أن يتخلص منها و هي السبب في شقائه ، فالإنسان في رأي دولباخ يترك القوانين الطبيعية الواضحة ، و يجري وراء الأوهام و الخيالات.

و في سبيل أن يزيل دولباخ الأوهام التي تمنع الإنسان من الانطلاق في الحياة كتب كتاب "نظام الطبيعة" ، و قد درس في أفكاره الرئيسية معنى الطبيعة و الحركة و المادة و انتظام الأحداث

---

[1] – ول ديورانت ، قصة الحضارة ، م : 9 ، ج :4 ، ص : 140 .

[2] - Voir : Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT,T :1, P :401 .

[3] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، م : 9 ، ج : 4 .

و الصدفة ، و قد رفض دولباخ كل التفسيرات الميتافيزيقية و الدينية لنظام الطبيعة ، و هذا ما عرض كتابه لانتقادات شديدة حتى من التأليهيين مثل فولتير الذي اعتبر مادية دولباخ الملحدة غير مقبولة في منظومته الفكرية[1].

فالطبيعة عند دولباخ مادية في عمومها ، و كل ما فيها لا يخرج عن المادة بما في ذلك الإنسان ، فهو موجود فيزيائي يخضع للقوانين الفيزيائية ، و كل اختلاف للإنسان عن غيره نابع من اختلاف تركيبته المادية ، و كل ما يعتقد الإنسان أنه خارج عن المادة هو من صنع المخيلة ، فالإنسان يتأثر و يتطور بحكم الطبيعة و يشبهه في التطور الحيوان و حتى النبات ، و إذا كان التأثير و التأثر متبادلان فإن الطبيعة قد تسعد الإنسان أحيانا و قد تحزنه ، فيلجأ الإنسان إلى الخوف من الطبيعة وتأليهها بسبب جهله بالقوانين التي تحكمها[2].

و في حديثه عن قانون الحركة يتبنى دولباخ نظرية تولاند ، فكل الأجسام لها خاصيات تجعلها قادرة على الحركة بما في ذلك الجسم الإنساني و الحواس الإنسانية ، و المادة و الحركة قديمتان و القول ببداية للحركة و ببداية للمادة يرفضها دولباخ رادا بذلك على كل مذاهب التأليهيين ، و لا يتبنى دولباخ المذهب الذري بل يقول بوجود جزيئات يجهل حقيقتها تتغير بتغير المادة ، و هي في تغير مستمر بسبب الحركة ، هذه الحركة التي تعطي للكائنات الحية خصائصها ثم تسلبها منها لتعطيها لكائنات أخرى ، و الحركة هي التي كونت الشموس و جعلت الكواكب تدور حولها بحكم خاصية الجاذبية فيها ، و يتبنى الآراء التقليدية عن طبيعة المادة ، فيتحدث عن دور النار في التغيرات المادية تابعا في ذلك رأي أبيقور و لوكريش و غاساندي ، و ذلك قبل أن تتطور الاكتشافات الفيزيائية بعد سنوات من ظهور "نظام الطبيعة"[3].

و في مجال الأدب و الفن تتخذ مادية دولباخ موقفا سلبيا منهما ، بما أن الفن يقوم على أساس التمييز بين الجمال و القبح ، و على أساس تجاوز الواقع إلى الخيال ، في حين أن المادية تتجه إلى الواقع ، و لا تعترف بمفهوم الجمال و القبح الذي تعتبره حكما عقليا قاصرا عن إدراك الحقيقة ، لذا يركز دولباخ في مفهوم الفن على منطق الطبيعة و على محاكاتها التي تجعل الإنسان

---

[1] – أنظر : إميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، ج :5 ، ص : 158.

[2] – أنظر : المرجع نفسه ، ج:5 ، ص :159.

[3] – أنظر : المرجع نفسه ، ص : 158.

يبتعد عن مثالية الفن التي ركز عليها غوته ، فالفن الحقيقي عند دولباخ هو إتقان تقليد الطبيعة في كل التفاصيل [1].

و قد أقام دولباخ الأخلاق على أساس مادي فيزيولوجي ، يخضع لمبدأ السعادة الذي أقامه أبيقور على اللذة ، فالبحث عن السعادة و عن الأخلاق المادية قد يمكن الإنسان من شفاء العديد من أمراض الجسد التي تؤدي إلى الجريمة ، و إذا كانت الأخلاق الروحية تقوم على التخمينات فبإمكان المادة عند دولباخ أن تعطي الأسس الحقيقية للأخلاق و للسياسة ، و المقياس عند دولباخ هو الدماغ الذي يتلقى الإحساسات الخارجية ، و حتى الفضائل يتلقاها الإنسان من الحواس[2].

و قد شكل إلحاد دولباخ في كتاب نظام الطبيعة أكبر أشكال الإلحاد المادي في تلك الفترة ، فدولباخ انتقد حتى التأليهيين و الحلوليين و ركز أكثر على إعطاء معنى كوني للمادة ، بخلاف لامتري الذي ركز أكثر على الإلحاد في تركيب الإنسان ذاته ، فدولباخ كتب أكثرمن خمسين صفحة في نظام الطبيعة يرد بها على أدلة اللاهوتيين على وجود الله ، كما يحمل دولباخ حتى على الحلوليين الذين اعتبروا من الملاحدة ، فدولباخ يريد أن يقيم الكون على المادة وحدها، حتى و إن لم يبق مع الحلولية إلا اسم الله فذلك مرفوض عند دولباخ ، لأنه يريد إزالة كل ما يتعلق بالألوهية و التدين من فكر الإنسان[3] .

و بنفس الشدة ينتقد دولباخ إقامة الأخلاق على الدين ، و ينتقد القائلين بأن الأخلاق لا تقوم إلا على أساس الثواب و العقاب الدينيين ، و يذهب إلى أبعد من ذلك فيعتبر الدين معيقا و مفسدا للأخلاق ، و يستند على أدلة تاريخية من واقع المسيحية ، فالمسيحية تجبر الصالحين على الالتزام ، و تعد المذنبين بالتوبة و الغفران ، و هي بذلك تساوي بين الصالح و الفاسد ، كما أن القرون التي سيطرت فيها الكنيسة كانت مسودة بالمظالم ، و كان على الأخلاق أن تنتظر النهضة و الأنوار لتجد من يرفض الظلم الاجتماعي و الاستبداد السياسي و يدافع عن الحق في العدالة و قد

---

[1] - Voir : Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT, P :415.

[2] - IBID, 419.

[3] - IBID : P : 417.

أصدر دي هواباخ كتاب المسيحية في خطر سنة 1761 ، " و كان الكتاب هجوما مباشرا على التحالف بين الكنيسة و الدولة كما أنه استبق حقا وصف ماركس للديانة بأنها أفيون الشعوب ، فيقول في هذا الكتاب : إن الديانة هي فن تخذير الناس بالحماسة لتحول بينهم و بين مناهضة المساوئ و المظالم التي يعانونها من حكامهم، و لم يعد فن الحكم إلا مجرد الإفادة من أخطاء و خمول الذهن و النفس ، و هي ما غرقت فيه الأمم بفعل الخرافة و بتهديد الناس بالقوى الخفية استطاعت الكنيسة و الدولة أن تفرضا على الناس أن يعانوا و يحتملوا في صمت ما يلقون من عنت و شقاء من القوى المرئية ،و فرض عليهم أن يأملوا في السعادة في الحياة الآخرة إذا وافقوا على أن يكونوا بائسين في هذه الحياة الدنيا ، و رأى دي هولباخ في اتحاد الكنيسة و الدولة السيئة الجوهرية أو الشر الأساسي في فرنسا " [1].

و الملاحدة في نظر دولباخ موجودون في الواقع بل هم كثيرون ، و سيكونون أكثر إذا استعمل الناس عقولهم ، و الملحد عند دولباخ هو ملحد فكري ، على خلاف ملحد مارشال الذي هو إنسان يعيش الإلحاد ، و يمكن عند دولباخ أن يعد من الملاحدة كل هؤلاء التأليهيين الذين يعبدون شبحا لا يعرفون حقيقته ، و يمكن ضم اللاهوت السلبي الذي ينكر معرفة حقيقة الألوهية إلى الإلحاد، و لكنه ليس إلحادا حقيقيا كما أن أدلة الإلحاد ليست لبسطاء التفكير الذين لا يتمكنون من فهمها ، فقد أصبح الإلحاد بالغا مع دولباخ و متأكدا من نفسه ،[2] و واثقا و له فلسفته ، و ماديته الميكانيكية و أخلاقه و قانونه الطبيعي ، و الكنيسة في هذه المرحلة أصبحت في مواجهة خصم مسلح مستعد للمعركة الحاسمة وللصراع النهائي مع الدين ، هذه المعركة التي أعلن نيتشه بعد قرن عن نتائجها بقوله الله قد مات و نحن الذين قتلناه .

---

[1] – ول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع سابق ، م : 9 ، ج : 4 ، ص : 137 .

[2] - Voir : Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT, P :427 .

الفرع الثالث : كلود هلفيتيس : و قد كان هيلفيتيس[1] الذي امتد تأثيره إلى أواخر القرن الثامن عشر و أسهم إسهاما مباشرا في الثورة الفرنسية ، ماديا حسيا ينكر خلود الروح ، و لا يؤمن بوجود شيء خارج عن المادة ، كما عارض الأديان و أرجع كل أنواع المعرفة إلى المادة، أما الاعتقاد في وجود الروح فيرجعه هلفيتيس للجهل بأمور الطبيعة ، و قد نشر كتابه "حول الروح" سنة 1758 و تبنى فيه أطروحات مادية بحتة ، مما أدى إلى منعه و إحراقه في باريس ، و مضايقة صاحبه من قبل السياسيين و من قبل الكنيسة " و على الرغم من أن هلفيتيس لم ينكر أية تعاليم مسيحية نراه هنا يدخل في دعوى مثيرة بقصد تقليص نفوذ الكنيسة في فرنسا ، إنه يهاجم الكنيسة من وجهة نظر اجتماعية لا لاهوتية ، إنه يشجب وجهة النظر الكاثوليكية في تمجيد العزوبة و الفقر ، و لكنه يطرب و يبتهج لأن قلة ضئيلة من المسيحيين هم الذين ينظرون إلى هذه الأفكار بعين الجد ، إن ميلا خفيا إلى الشك و عدم التصديق يقاوم هذا الأثر الخبيث المؤذي للمبادئ الدينية ، إنه يتهم سيطرة الكاثوليك على التعليم لا بأنها تعوق التقدم الفني و العلمي في الأمة بتجاهل العلوم و الاستخفاف بها فحسب ، بل بأنها كذلك تمكن رجال الدين من تشكيل ذهن الطفل لإخضاعه للسيطرة الكهنوتية ، إن رغبة رجال الدين في كل العصور انصرفت إلى القوة و النفوذ و الثراء و بأية وسيلة يمكن إشباع هذه الرغبة ؟ ببيع الرجاء في التعليم و الخوف من الجحيم، إن الكهنة و هم تجار جملة في هذه السلع كانوا يحسون يدركون أن هذا البيع سيكون مؤكدا رابحا

---

[1] – كلود أدريان هلفيتيس : (1715 – 1771) فيلسوف و موسوعي فرنسي ، تأثر بحسية لوك في تصوره للإنسان ، فرأى أن الفروق الفردية ليست طبيعية وراثية بل هي ناتجة عن تأثير البيئة ، و انتقد سيطرة الكاثوليك على المدارس هذه السيطرة التي أدت إلى إخضاع الناس لهم و نشر الخرافة و إلغاء العقول ، و رأى أن التربية الطبيعية الصحيحة التي تشرف عليها الدول يمكن أن تحقق الفضيلة كما يمكن أن تحقق التوزيع العادل للثروات داخل المجتمعات ، و لم يخرج هلفيتيس عن التوجه العام لفكر عصر الأنوار الأوربي ، و لكن أسلوبه الواضح و المؤثر في الكتابة أدى إلى سعة انتشار أفكاره ، كما ساعد على تقوية تأثيرها في القرن الثامن عشر و في القرون التالية ، للمزيد أنظر :

- Yves SUAUDEAU, **CLAUDE ADRIEN HELVÉTIUS** , Encyclopaedia Universalis , OPCIT .

... و تتوقف سلطة الكاهن و سلطانه على الخرافات ، و على تصديق الناس في غباء و حمق لهم ..."[1] .

و قد احتوى كتاب "حول الروح" أفكار مادية تتلخص في أن الروح من عمل المادة، و أن الفكر ناتج عن مقارنة الذاكرة بين الأفكار الحسية المنطبعة فيها ، و هذا ما يفرق عنده بين الإنسان و الحيوان ، و في مجال الأخلاق يرجعها هيلفيتيس إلى مبدأين ماديين هما اللذة و الألم ، و هما عنده الدافعان لحركة الإنسان ، و من خلالهما يحكم الإنسان على الأشياء ، و ليس للإنسان ملكة فطرية للحكم على الخير و الشر ، و لذلك لكي يتحكم المجتمع في سلوك أفراده عليه أن يلجأ إلى المكافأة و العقوبة ، و دور الدولة ينحصر في توفير أكبر قدر من اللذة للأفراد [2].

و في مجال التفكير لا مجال للفروقات الطبيعية بين الأفراد و المجتمعات ، فالعقول هي صفحات بيضاء لا تتحدد الفروق بينها إلا بعد أن تختلف أنواع التربية و التوجيه الاجتماعي ، و على قدر رقي التربية في المجتمعات يرتقي الأفراد و على قدر التدني يتدنى مستوى الأفراد ، و قد كان لأفكار هيلفيتوس أثر كبير على المفكرين الماديين في العصور اللاحقة ، " و على أية حال فإن كثيرا من الناس تأثروا و تحركوا للتفكير و العمل بفضل آراء هلفيتيس ، و من الجائز أنه تحت تأثير هلفيتيس بدأ لاشالوتيه حملته لإبدال مدارس كهنة القرى و كليات الجزويت بطرق تعليمية تشرف عليها الدولة ، و ترجع المدارس العامة في أمريكا إلى مقترحات كوندرسيه الذي سمى نفسه تلميذ هلفيتيس و مريده ، و أكد بكاريا أن كتابات هلفيتيس هي التي أوحت إليه بكتابة دفاعه التاريخي عن إصلاح قانون العقوبات و السياسة ، و صرح بنتام بأنه مدين لكتاب هلفيتيس الذكاء بكثير من أفكاره بما في دلك مبدأ المنفعة بالتماس أعظم السعادة لأكبر قدر من الناس في الأخلاق و في التعليم ، و شهد الميثاق الوطني في 1792 بتقدير تأثير هلفيتيس في الثورة ..."[3] ، و

---

[1] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 9 ، ج : 4 ، ص : 117 .

[2] – أنظر : إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة** ،ج :5 ، ص : 161.

[3] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 9 ، ج : 4 ، ص : 127 .

قد أخذ عنه جون ستيوارت ميل دعوته إلى تعديل قوانين العقوبات ، و اعتبر كارل ماركس فلسفة هيلفيتيس و دولباخ أساسا فكريا للمادية الاجتماعية.[1]

الماركيز دوساد : و قد اقترن اسم الماركيز دوساد[2] بالانحلال و الفجور و التهتك و بالسادية التي اشتقت من اسمه ، و لكن هذا التهتك الذي جعله يختم حياته معزولا في مصح عقلي ، ينبع من نظرة فلسفية ميتافيزيقية للوجود ، ترمي إلى انتقاد المسلمات السائدة في الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر ، فالتهتك الأدبي في روايات دوساد يخفي خلفية فلسفية ملحدة ، ففي روايته"حوار بين كاهن و محكوم بالإعدام" ينتقد دوساد كل أدلة التأليهيين على لسان المحكوم معلنا غبطته ، و في روايته "فلسفة في مخدع" يقوم شخصان منحلان بتعليم فتاة صغيرة كل أشكال التهتك النظري و العملي ، و لا تتوقف الميتافيزيقا و التاريخ و الأخلاق عن التدخل في الحوارات ، و في كتابه "مئة و عشرون يوما في سدوم" يؤسس دوساد للتهتك و أنواعه و للانحلال الذي سيسود في الوقت المعاصر، و قد بنى دوساد فلسفته العنيفة في الهدم على تحطيم الفكر السائد في القرن الثامن عشر ، و القائم في جزء كبير منه على التأليهية و على خيرية الطبيعة و جمالها ، و قد تبنى دوساد نظرة هجومية عنيفة في إنكاره للألوهية ، و في ما يخص الطبيعة فكل ما هو نابع منها فهو طبيعي حتى القوى التدميرية ، و بالتالي فالتعذيب الجنسي السادي للضحايا ينبع من القوة التدميرية الطبيعية للإنسان ، فهو يعني التمرد على الأخلاق الاجتماعية و بالتالي إنكار الألوهية ، و يظهر ذلك في رواية جوستين التي تعج بالسادية ، حتى أن بطلة الرواية حين تلجأ إلى الرهبان لتهرب من السادية تجدهم على مذهب دوساد[3].

---

[1] - Voir: Claude Adrien Helvetius , **De l'esprit** (Paris : Lavigne,1845) P : 208.

[2] – دوناتيان ألفونس فرانسوا دوساد : (1740 – 1814) اشتهر دوساد بكتاباته الروائية الإباحية المتهتكة التي ثار بها على كل القيم الإنسانية ، ودعا فيها إلى التهتك و البهيمية و التعذيب ، هذه السلوكات التي اصطلح عليها بالسادية ، نسبة إليه ، و قد تعرض للسجن لفترات طويلة بسبب كتاباته ، و تعرضت كتبه للمنع ، و قد حضي في القرن العشرين بإعادة قراءة لأعماله الأدبية من قبل السرياليين للمزيد أنظر :

- Voir : Béatrice DIDIER, DONATIEN ALPHONSE FRANÇOIS DE SADE , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

3 -Voir: **OEuvres complètes du marquis de Sade**(Paris : Cercle du livre précieux , ,1966) tome 3 : justine ou les malheurs de la vertu .

لقد كان القرن الثامن عشر في الفكر الأوربي قرنا لرفض المسيحية و للشك ، و قد عرف هذا القرن الإلحاد الخالص منذ ميزلي و حتى دولباخ ، ولكن بطريقة تكاد تكون متخفية ، كما أنه عرف محاولات أخيرة لإنقاذ التدين من أتباع المذهب التأليهي ،و شهدت نهاية القرن الثامن عشر موجة عامة من الكتابات و الأفكار التي أراد أصحابها المساهمة في إزاحة المسيحية من الواقع الغربي ، " ففي الثلث الأخير من القرن الثامن عشر انضم حشد كبير من الفلاسفة الأقل شأنا إلى الهجوم على المسيحية ، و عملوا بكل الجد و الحماسة اللتين تميز بهما المسيحيون الأوائل في نشر الإنجيل و الدين الجديد ، أو المسيحيون الإسبان في طرد العرب من بلادهم ، و دبجوا فيضا من المقالات و الرسائل ، و لما نضب معينهم عمدوا إلى ترجمة كل ما وصلت إليه أيديهم من الكتب المناهضة للدين ، من لوكريش إلى هوبز و ابتدعوا تقويما جديدا للقديسين و الشهداء ، و ضموا إلى قائمة القديسين جوليان المرتد و ألهوا بومبوناتزي و برونو و كامبانيلا و فانيني و بايل و غيرهم من ضحايا الاضطهاد و أدانوا بني إسرائيل لا لأنهم تقاضوا القروض بل لأنهم أنجبوا المسيحية ،و أنزلوا يهوه عن عرشه باعتباره أقوى رمز للقسوة و الوحشية و إلها للحرب ..."[1] أما القرن التاسع عشر فقد كان عصر إزاحة الدين مع ظهور الإلحاد الإديولوجي، مما جعل الملاحدة يسمونه عصر موت الإله .

الفرع الخامس : الثورة الفرنسية : تفاعلت الأفكار التي أنتجها عصر التنوير، و القيم الجديدة التي بشر بها مفكروا هذا العصر ، و اختتم هذا العصر بأهم حدث تم فيه تجسيد فكر عصر الأنوار و هو الثورة الفرنسية (1789 - 1799) ، هذه الثورة التي جسدت فكر عصر الأنوار السياسي بحدها من الملكية المطلقة ، و نزعها للحق الإلهي للملوك و ربط الملك بإرادة الشعب و الأمة ، و فكها للتحالف بين الدين المسيحي و بين الملكية ، و إلغائها للإقطاع و للاستغلال الاقتصادي للطبقات الهشة ، و فصلها بين السلطات لضمان عدم تغولها على بعضها، مطبقة لفكر مونتسكيو السياسي ، و لتنوير جون جاك روسو الذي استلهم الثوار فكره و طبقوه و نقلوا رفاته في جنازة مهيبة إلى مدفن العظماء في البانتيون ، " فالمواطنون شحدت عقولهم المدارس و الكتب و الصالونات و العلم و الفلسفة و حركة التنوير أكثر من أي شعب من الشعوب المعاصرة ، هذا فضلا عن انهيار الرقابة على المطبوعات أيام لويس السادس

---

[1] - ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، مرجع سابق ، م : 9 ، ج : 4 ، ص : 128 .

عشر، و بث أفكار الإصلاح و الأفكار الثورية على يد فولتير و روسو و ديدرو و دالامبير و دولباخ و هلفيتيس و مورلييه و موريلييه و مابلي و لنجيه و ميرابو الأب ،و طورجو و كوندورسيه و بومارشييه و لنجيه و ميرابو الإبن و مئات غير هؤلاء من الكتاب الذين لم يكن لهم قط نظير من قبل عددا و ألمعية و قوة ، و الذين تغلغلت دعوتهم في كل طبقة في ثكنات الجيش و صوامع الرهبان و قصور الأشراف و حجرات الانتظار الملكية ، يضاف إلى هذا كله ذلك التقلص المدمر الذي أصاب الإيمان في صدق كنيسة كانت قد ساندت الأوضاع الراهنة و حق الملوك الإلهي و بشرت بفضائل الطاعة و الاتسلام ،و كدست قدرا هائلا من الثروة المحسودة ..."[1] كما ألغت الثورة الفرنسية الفوارق الدينية بين المواطنين ، و فتحت المجال للتسامح حتى مع اليهود [2].

و فصلت الثورة الكنيسة عن الدولة ، و نادت بالحرية و بالإخاء و المساواة و جسدت ذلك في دستورها ، و اعتبرت هذه الثورة نقلة عالمية أثرت على باقي الأمم بإلغاء الملكيات المطلقة التي حاولت معارضتها في زمانها ، و قد أسهم العامل الاقتصادي كسبب مباشر للثورة الفرنسية و هذا ما يفسر مشاركة الفلاحين و عامة الشعب فيها بعد أن أرهقتهم الضرائب التي كانوا يؤدونها للنبلاء ، و لكن هذه الثورة تعبر على معنى أعمق من هذا السبب المباشر فقد كانت نتيجة للصراع الفكري الذي استمر لقرون بين الملاحدة و بين الكنيسة ، " و هكذا تضافرت عشرات القوى المتنوعة لإحداث الثورة الفرنسية ، و هو ما يحدث في معظم الأحداث البالغة الأهمية في التاريخ ، و كان من العوامل الأساسية نمو الطبقات الوسطى عددا و تعليما

---

[1] – ول ديورانت ، **قصة الحضارة** ، م : 10 ، ج : 4 ، ص : 457 .

[2] – تثار العديد من التساؤلات حول الدور التآمري لليهود في الثورة الفرنسية ، خاصة بعد معرفة الدور الفاعل للبنائين الأحرار في الثورة الفرنسية هذا الدور الذي لخصه ول ديورانت في الفقرة التالية : " ثم هل كان البناؤون الأحرار الماسون عاملا في هذه الثورة ؟ لقد سبق ذكر صعود هذه الجمعية في إنجترا (1717) و أول ظهورها في فرنسا (1734) ، و قد انتشرت سريعا ففي أوربا البروتستنتية ... و في سنة 1789 كان هناك 629 محفلا ماسونيا في باريس ، كل منها يضم عادة خمسين عضوا إلى مئة ، و بين هؤلاء كثير من النبلاء و بعض الكهنة و إخوة لويس السادس عشر ، و أكثر زعماء حركة التنوير و في سنة 1760 أسس هلفيتيس محفل العلوم ، و في سنة 1770 وسعه الفلكي لالاند إلى محفل الأخوات التسع ... و كان الماسون من الناحية النظرية يستبعدون من عضوتهم كل فاسق كافر و كل ملحد غبي ، و كان على كل عضو أن يعلن إيمانه بمهندس الكون الأعظم ، و لم تشترط في العضو عقيدة دينية غير هذه و بذلك قصر الماسون بوجه عام لاهوتهم على الربوبية ... و في عهد لويس السادس عشر دخلوا ميدان السياسة بنشاط " المرجع نفسه، م : 10 ، ج : 4 ، ص : 455 .

و طموحا و ثراءا و سلطانا اقتصاديا ، و مطالبتها بوضع سياسي و اجتماعي يتناسب و إسهامها في حياة الأمة و مالية الدولة ...و مما لحق بهذا العامل و استخدمه مساعدا و مهددا فقر ملايين الفلاحين الذين يستصرخون طلبا للتخفف من الرسوم و الضرائب و العشور ، و رخاء عدة ملايين من الفلاحين لهم من القوة ما يكفي لتحدي الإقطاعيين و جباة الضرائب و الأساقفة و أفواج الجند، و السخط المنظم الذي استشعرته جماهير المدن التي عانت من التلاعب في إمدادات الخبز ، و من تخلف الأجور عن الأسعار في التصاعد التاريخي للتضخم "[1]، و قد جسدت هذه الثورة الفكر السياسي للتنوير بإعطائها السلطة للشعوب التي تتحكم في دولها كما ظهر التعليم العام المجاني كبديل عن المدارس التقليدية اللاهوتية ،و جسدت بذلك الثورة الفرنسية تحولا عالميا نحو العلمانية و الإلحاد .

[1] - المرجع نفسه ، م : 10 ، ج : 4 ، ص : 442 .

المبحث الثاني : الإلحاد في القرن التاسع عشر.

المطلب الأول : الرومانسية الدين الإنساني البديل عن المسيحية في القرن التاسع عشر.

الفرع الأول : الرومانسية ردة العاطفة ضد عقلانية التنوير:

لقد دشن الإلحاد في العالم الغربي بدخول القرن التاسع عشر مرحلة جديدة يمكن وصفها بمرحلة ما بعد المسيحية ، فالقرن التاسع عشر يشكل من الناحية الفكرية العامة عصر تجاوز الدين المسيحي إلى أنماط جديدة من التفكير البشري البديل ، و قد تسبب الفكر الذي اصطلح عليه بالتنويري في القرن الثامن عشر ، و الذي قام على تمجيد العقل و العلم و نقد المسيحية و الوحي ، و الثورة على الوضع الراهن و خلف بكل تلك الثورة على القيم التقليدية في بدايات القرن التاسع عشر ردة فعل عنيفة ، أرادت العودة إلى العاطفة و القلب و المشاعر بدل الاعتماد الكلي على العقل و العلم الجاف .

و تجسد ذلك في الحركة الرومانسية التي انتشرت في الفلسفة و الأدب و السياسة و الفن ، و في المقابل نجد أن القرن التاسع عشر قد شهد ظهور مذاهب جديدة أكثر تمجيدا للعقل و أكثر ثقة بالعلم المادي من مذاهب القرن الثامن عشر ، و قد تجاوزت المذاهب الفكرية في هذه المرحلة التأليهية الطبيعية التي سادت في القرن الثامن عشر ، و عبرت هذه النزعات الفكرية الجديدة عن استقرار الوضع في أوربا للإلحاد ، الذي تجاوز مرحلة النقد و الثورة إلى مرحلة البناء الفكري ، و انتهت أواخر القرن التاسع عشر بنكسة علمية عبرت عنها الآراء التشاؤمية التي وصلت إلى حد العدمية ، كتعبير عن تراجع عن الطموحات التي بناها الفكر الغربي على المذاهب الجديدة [1].

---

[1] – أنظر:فرانكلين ل باومر، **الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغير في الأفكار**، ترجمة:أحمد حمدي محمود (الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1989) ، ج:3، ص:19.

الفرع الثاني : الرومانسية في بدايات القرن القرن التاسع عشر:

تشكل الحركة الرومانسية[1] الضاربة بجذورها في أعماق القرن السابع عشر و القرن الثامن عشر ردة فعل رافضة لمبادئ التنوير ، التي قامت على العلم و العقل و المادة و رفضت الوحي و المسيحية ، و خلفت بذلك خواءا روحيا عميقا في العالم الغربي ،" لقد كان القرن الثامن عشر عهد الانتصار العظيم للعلم ، هذه الانتصارات العظيمة للعلم كانت أكبر أحداث ذلك الزمن ، و كانت أعمق ثورة في العاطفة الإنسانية هي التي حدثت في ذلك الحين نتيجة لتدمير الأشكال القديمة نتيجة للهجوم على الدين المؤسسي و على التراتبية القروسطية القديمة على حد سواء من قبل الدولة العلمانية الجديدة ، و في الوقت ذاته دون شك بالغت العقلانية كثيرا لدرجة أنه و كما يحدث في مثل هذه الحالات بحثت العاطفة الإنسانية المقموعة عن مسار في اتجاهات أخرى "[2]، و كون الرومانسية معارضة لمبادئ عصر التنوير الأوربي لا يعني أنها ردة إلى عالم المسيحية و الوحي ، بل هي تصور ميتافيزيقي متجاوز جديد يرجع في أصوله العميقة إلى التنوير ، و لكنه يعطيه أبعادا جديدة تتعمق أكثر في مكامن النفس الإنسانية ، و ما تحويه من أفكار ذاتية و من عواطف ، على حساب العلم المادي البحت الذي حول الإنسان إلى آلة .

[1] – الرومانسية : حركة فكرية و أدبية و فنية و فلسفية ، نشأت في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر و أوائل القرن التاسع عشر ، ثم انتشرت من فرنسا إلى باقي الدول الأوربية خاصة إنجلترا و ألمانيا و إسبانيا ، و قد ظهرت الحركة الرومانسية كردة فعل على المذاهب و التوجهات التي أوجدها التنوير الأوربي في القرن الثامن عشر ، و قد امتد تأثير الرومانسية ليصل إلى الفنون و الآداب و نظريات التعليم و النظريات الاجتماعية و السياسية و العلوم الطبيعية ، و قد تميزت الرومانسية بالتوجه نحو العواطف و الخيال و المشاعر على حساب توجه التنوير نحو العقلانية و الثبات و التجريب الجامد ، وجعلت الرومانسية مقياس الجمال يعتمد على العواطف الإنسانية المتنوعة ، و قد اهتمت الرومانسية بتحرير ذوات أتباعها ، و دعوتهم إلى التمرد على الضوابط الاجتماعية ، و رفضت الصنعة الأدبية و دعت إلى التلقائية و العفوية، كما دعت الرومانسية إلى الثورة و رفض القيود الفكرية و الاجتماعية ، و دعا الرومانسيون إلى العودة إلى الطبيعة التي رأو فيها أصلا ، و قد كان روسو سباقا إلى الدعوة إلى العودة إلى المرحلة الطبيعية التي قضت عليها المجتمعات الحديثة بسبب صراع المصالح ، للمزيد حول الرومانسية أنظر :

– محمد غنيمي هلال ، **الرومانتيكية** (القاهرة : نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع) ، ص: 7 إلى 26 .

[2] – إشعيا برلين ، **جذور الرومانتيكية** ، ترجمة سعود السويدا (الطبعة الأولى ؛ بيروت ، جداول للنشر و التوزيع ، 2012) ، ص : 101 .

الفرع الثالث: الرومانسية عند شاتوبريان :

تشكل كتابات شاتوبريان[1] **Chateaubriand** أفضل تعبير عن بداية هذه المرحلة ، فشاتوبريان الذي كتب قبل الثورة كتابات اعتبرت المسيحية مجرد نتاج تاريخي و اجتماعي ، عاد بعد ذلك بسبب الفراغ الروحي ليؤلف كتابات دافع بها عن المسيحية ، و انتقد فيها مفكري القرن الثامن عشر التنويريين الذين شنوا حملة عنيفة على المسيحية أدت إلى تقويض أركانها ، و لكن التأمل في كتابات شاتوبريان يبين بأن دافعه في ذلك هو القلق الروحي و كذا الخوف من مرحلة ما بعد الدين المسيحي ، وليس دافعه إلى الدفاع عن المسيحية الاقتناع المبدئي بها ، و هذا ما جعله يتساءل عن الدين الذي سيحل محل المسيحية .

و قد دافع في كتابه "**عبقرية المسيحية**" الذي ظهر في باريس سنة 1802عن النواحي الإنسانية و الجمالية في المسيحية ، متأثرا في ذلك بالنزعة الرومانسية ، و قد قسم كتابه إلى خمسة أجزاء دافع في الأول عن العقائد و الأخلاق و العبادات المسيحية ، و دلل من جمال الكون على وجود الله ، و تحدث في الجزء الثاني عن التأثير الشاعري للمسيحية في أعماق النفس الإنسانية، مقارنا بين الشعر المتأثر بالمسيحية و الشعر القديم ، مدعيا بأن تأثير المسيحية في الأعماق الإنسانية لا مثيل له ، و خصص الجزء الثالث لأثر المسيحية في الآداب و الفنون ، ففي البناء و النحت تظهر جماليات الكنائس القوطية و الكاتدرائيات ، و في التصوير تظهر آثار المسيحية في الفن التصويري ، الذي يجسد شخصيات الكتاب المقدس ، كما لا ينسى أثر المسيحية في كبار الفلاسفة و المؤرخين ، الذين كان لهم أثر بارز في الفكر الإنساني ، و في الجزء الرابع يتحدث عن البعد الجمالي التاريخي للعبادات في المسيحية ، و يخلص إلى أن المسيحية التي قامت على آثار الحضارة

[1] – فرانسوا رينييه ألفيكونت دوشاتوبريان : (1768 – 1848) كاتب فرنسي يعد مؤسسا للمذهب الرومانسي في الأدب ، و قد أثر بتوجهاته على رومانسيي القرن التاسع عشر مثل ستاندال و فيكتور هيجو و مادام دوستيل ، و قد نبعت توجهات شاتوبريان الرومانسية من معاناته الذاتية ، فقد عايش أحداث الثورة الفرنسية ، و رأى فيها انتكاس المبادئ العقلانية التي دعا إليها التنوير ، فحاول التخلص من إسار العقلانية الجافة و العودة إلى الطبيعة البسيطة و إلى عالم العواطف و الخيال ، من أهم كتاباته " آتالا " ، " رينييه " ، ذكريات من وراء القبر ، للمزيد أنظر :

- Patrick BERTHIER, FRANÇOIS RENÉ DE CHATEAUBRIAND Encyclopædia Universalis , OPCIT .

الرومانية قد أعطت دفعة قوية للحضارة الإنسانية ، و يمكن أن نستشف من هذا الدفاع الذي خرج عن الأطر اللاهوتية القديمة أن مرحلة جديدة من الإلحاد قد بدأت ، مما أدى إلى أن تظهر محاولات لتبرير وجود المسيحية التاريخي على أسس إنسانية تاريخية بعيدة عن الأسس الدينية [1].

الفرع الرابع : مبادئ النزعة الرومانسية :

و الحركة الرومانتيكية و إن بدت في جوهرها مناقضة للحضارة الحديثة التي بنيت على العلم و على العقل ، إلا أنها في صميمها تعد حداثة بوجه جديد ، أدى إلى نتائج أعمق في البعد عن التراث المسيحي أكثر حتى من التراث التنويري ، فقد ركزت على الجوانب القاتمة من الحياة ، كما أنها ركزت في مجال التفكير على اللاشعور ، في مقابل النظرية الحسية في المعرفة ، و أسست في المجال السياسي للقوميات الأوربية الحديثة القائمة على تقديس المجتمع دون نفي للفردية ، و لا شك أن هذه المناهج التي اتبعتها الرومانسية بقيت ظاهرة التأثير حتى في فكر القرن العشرين [2].

و من أهم ما يميز الحركة الرومانسية الغموض و تشعب الآراء ، و هذا ما يصعب من حصرها في فكرة رئيسية واحدة ، و ذلك ناتج من طبيعة الرومانسيين فقد اعتمدوا على الغموض و الولع بالمتناقضات ، و التركيز على الشعور الفردي ، و كذلك لم يكن للرومانسيين كتب رئيسية لمذهبهم و لا دور نشر و لا موسوعات ، و رغم كل هذا الغموض الفكري فإنه مما لا شك فيه أن الرومانسية حركة فعلية في التاريخ الغربي ، كان لها أثر كبير على المفاهيم الفكرية التي سادت في القرن التاسع عشر و المفاهيم الفكرية التي تسود حتى يومنا هذا.

و ثمة قدر من التداخل بين الرومانسية و التنوير ، لأن الرومانسية و إن زاحمت التنوير إلا أنها لم تقض عليه و لم ترفض كل ما جاء به ، و يمكن إرجاع الأصول الفكرية للرومانسية إلى فلاسفة تنويريين مثل لايبينتز و كانط ، و لكن تميزها الحقيقي ظهر في المجال الأدبي ، و كانت البداية مع حركة العاصفة و الدفع الألمانية ، هذه الحركة الرومانسية التي استلهمت التنوير الفرنسي ، و بخاصة فكر جون جاك روسو ، و لكنها حاولت النأي بالأدب الألماني عن المؤثرات الفرنسية ،

---

[1] -Voir: Chateaubriand , **Génie du Christianisme** (Paris : L advocat Libraire , 1827)T :2 , P : 295 .

[2] – أنظر : إشعيا برلين ، مرجع سابق ، التأثيرات المستمرة ، ص : 215 و ما بعدها .

و مع ظهور الثورة الفرنسية و ما أحاط بها من أحداث و حرب التحرير الألمانية كونت الرومانسية فكرها السياسي و التاريخي إلى جانب إنتاجها الأدبي[1] .

و قد عارضت الرومانتيكية تراث القرن الثامن عشر في محور رئيسي هو محور ضيق الأفق و الحصر الفكري ، الذي ينأى عن فهم الطبيعة الحقيقية الواسعة الأفق للحياة و للإنسان ، و قد تمردت الرومانسية على مفاهيم التنوير في مجالات الفلسفة و العلم و الفكر التاريخي و السياسي ، و في الشعر و الأدب و انتقد الرومانسيون المفهوم الهندسي للكون الذي تصوره التنويريون ، كما انتقدوا تجريبية لوك التي أخضعت المعرفة للمظاهر و الحس ، و اضطربت آراء الرومانسيين في نيوتن بين داع لعبادته ، و بين مستصغر له يحطه إلى رتبة الماديين.

و بخلاف التنويريين الذين سعوا إلى الابتعاد عن كل ما لا يدخل في دائرة العقل و الحواس فقد تطلع الرومانتيكيون إلى اللامتناهي ، كما ساد لديهم التركيز على اللامعقول حتى في مظاهر البداوة البسيطة ، و الطبيعة العذراء ، و ركزوا في مجال الفكر على المتميز و المتفرد في الفن و التاريخ و الأنثربولوجيا ، في مقابل تركيز التنوير على تعميم القوانين ، كما ركز الرومانسيون على التركيب بين ما فككه التنوير في النظرة إلى الإنسان بين المادة و الروح ، بعد أن مزقت هذه المفاهيم طيلة قرن كامل ، و في مجال الفن ركز الرومانسيون على التحرر هروبا من تركيز التنوير على الواقع.

1 – أنظر : المرجع نفسه .

الفرع الخامس : الرومانسية في الأدب الفرنسي :

ألفونسو دو لامارتين : و أول الأعمال الرومانسية التي مهدت لانتشار المذهب الرومانسي على حساب الصرامة الكلاسيكية هو ديوان تأملات للشاعر الفرنسي لامارتين [1]، و قد لاقى نجاحا باهرا و انتشارا واسعا ، في بيئة متعطشة للمشاعر الإنسانية التي قضت عليها فلسفة التنوير ، و أرهقت كاهلها نتائج الثورة الفرنسية و حروب نابليون ، و قد أغرق لامارتين في العواطف الإنسانية من حب و حزن و تعاسة نفسية تمثل القلق الذي ساد كتابات الرومانتيكيين ، و دعا لامارتين إلى الارتماء في حضن الطبيعة و تغنى بجمالها العذري ، و لم يفته التنويه بعظماء التاريخ الإنساني المتفردين ، لذا كتب مقدمة لتاريخ الإمبراطورية العثمانية يشيد فيها بالنبي الخاتم ، و اعتبره أعظم مثال للرقي الإنساني.

ستاندال: و قد احتدم الصراع بين المؤيدين للكلاسيكية الأدبية القائمة على التنوير، و بين الأدباء الرومانسيين الذين سعوا إلى سحب البساط من تحت الكلاسيكية الجافة و القضاء عليها ، و في مرحلة الصراع هذه يظهر الأديب الفرنسي ستاندال[2] الذي نشر سنة 1823 كتابه راسين و شكسبير ، و انتصر فيه لشكسبير ، مناديا للتحرر من القيود التي فرضتها الكلاسيكية على التراجيديا الفرنسية ، وقد أثار تطرفه في الثورة على الكلاسيكية ردود فعل قوية من الكلاسيكيين ،

---

[1] - ألفونس دي لامارتين : (1790 – 1869) كاتب و شاعر و سياسي فرنسي من رواد المذهب الرومنسي ، نشر ديوانه الأول بعنوان " تأملات شعرية " ، هذا الديوان الذي منحه شهرة واسعة ، تقلد مناصب سياسية في فرنسا ، و انتهى به المطاف إلى التفرغ للأعمال الأدبية ، من أهم مؤلفاته ، " رحلة إلى الشرق " ، " جوسلين " ، " سقوط ملاك "، " خشوع شعري "، للمزيد أنظر :

- Henri GUILLEMIN, **ALPHONSE DE LAMARTINE**
Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[2] - ماري هنري بايل الملقب بستاندال : (1783 – 1842) كاتب فرنسي من رواد الرومنسية ، اشتهر بروايتيه " الأحمر و الأسود " و " دير بارم " ، للمزيد أنظر :

- Michel CROUZET, **STENDHAL** , Encyclopædia Universalis,
OPCIT .

استعملت فيها مصطلحات الحرب و الثورة ، و هذا ما يؤشر على الصراع الذي كان دائرا بين ثبات التنوير الذي ادعى أنه اكتشف الإنسان و الكون ، و بين نفسية الإنسان المتطلعة إلى أفق أكثر رحابة يغذي أشواق النفوس و القلوب و الأرواح[1].

فيكتور هيجو : و من أهم أدباء المذهب الرومانتيكي فيكتور هيجو[2] ، الذي عبر من خلال رواياته الأدبية و قصائده الشعرية عن الروح الرومانتيكية الثائرة على التنوير ، يظهر ذلك في رواية كرامويل التي لقب بعدها بعميد الرومانسية ، و قد شن فيكتور هيجو في مقدمتها هجوما عنيفا على المسرح الكلاسيكي[3]، و روايته البؤساء التي تعد من أشهر روايات القرن التاسع عشر يصف فيها الظلم الاجتماعي في فرنسا بين سقوط نابليون في 1815 و الثورة الفاشلة ضد الملك لويس فيليب في 1832 ، و تصف "البؤساء"حياة العديد من الشخصيات الفرنسية في القرن التاسع عشر ،كما تعرض لطبيعة الخير و الشر و القانون و الأخلاق و الفلسفة و الدين و الرومانسية و العواطف [4] ، "و لا خلاف أن الفكر السياسي الرومانسي كان متنوعا ، و لكن مهما اختلف تنوعه ، كان أبدا يطالب بالإثارة و يبعثها فهوغو الشاب الذي كان يعبد شاتوبريان ،و يشمئز من الثورة ، كان ملكيا و محافظا و حتى رجعيا ، و لكنه في كل ذلك كان ينطلق من عاطفة قوية و من حب جارف للحرية ، لقد اعتقد بأن الحرية و الديموقراطية المزورتين قد أفضتا إلى النظام الاستبدادي و إلى استعباد الشعب باسم المساواة "[5].

---

[1] – أنظر:ستندال ، **ستندال بقلمه** ، ترجمة : محمود سيد رصاص (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1982) ص : 13.

[2] – فيكتور هيجو : (1802 – 1885) أديب وشاعر فرنسي من أبرز رواد الأدب الرومانسي في فرنسا ، تعتبر كتاباته من روائع الأدب العالمي و قد ترجمت إلى العديد من اللغات ، من أبرز رواياته " البؤساء " و " أحدب روتردام "، و قد تنوعت كتاباته الأدبية بين الشعر و الرواية و المسرح ، للمزيد أنظر : – أنظر : فيكتور هيجو ، **مقدمة كرومويل بيان الرومانتيكية** ، ترجمة : علي نجيب إبراهيم (دمشق : دار الينابيع، 1994) ص :13 .

[3] – أنظر : المرجع نفسه ، ص: 43.

[4] – أنظر : فيكتور هيجو ، **البؤساء** ، ترجمة : منير بعلبكي (الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار العلم للملايين ، 1979) .

[5] – رونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث** ، مرجع سابق ، ص : 316 .

الفرع السادس : الرومانسية في الأدب الإنجليزي :

توماس كارليل : و من المفكرين الرومانسيين الذين ناقضوا الفكر الذي جاء به التنوير ، و الذي قام على نفي الدين و الميتافيزيقا و تفسير الحياة من منطلق التعميم التجريبي نجد الفيلسوف الإنجليزي توماس كارليل[1] ، فقد ناقض كارليل هذا المذهب و اقترب من مرحلة إعادة إحياء الدين الذي قضى عليه التنوير ، و يتبين ذلك من كتابه الأبطال[2] ، كما انتقد كارليل التوجه السياسي للتنوير القائم على الحريات ، و على إعطاء حق التعبير لكل الناس ، بما في ذلك حق كل الشعب في الانتخاب ، فقد اعتبر كارليل ذلك عبثا ، و أرجع نظريته السياسية إلى الاعتماد على الأبطال المتميزين الذين يظهرون في الأمم ، و الذين كان لهم أثر واضح في كل التاريخ الإنساني ، و هذا ما دفعه إلى إنصاف شخصية النبي محمد عليه الصلاة و السلام ، و محو الصورة المشوهة التي رسمها له الاستشراق الغربي ليجعل منه بطلا في صورة نبي ، كما أن البطولة هي التي أنتجت لنا شعراء من أمثال دانتي و شكسبير ، و أنتجت قساوسة مثل لوثر المصلح البروتستانتي ، و نوكس زعيم التطهريين ، و البطولة هي التي أعطت كتابا و مفكرين من حجم روسو و جونسن و بارنز ، و كذلك معبودات الوثنيين كداجون و أثينا، و في مجال السياسة أنتجت البطولة نابليون ، كما تبنى كارليل نظرة عنصرية تقدس الجنس الجرماني و تحتقر الساميين ، و قد أسهمت آراء كارليل في الأفكار الاشتراكية ، كما ساهمت في النزعة الفاشية ، و قد كان دافع كارليل و أمثاله من الرومانتيكيين إلى نظرتهم الدينية الخاصة شعورهم بالقلق و الاضطراب الذي أحدثته عقلانية القرن الثامن عشر ، فقد جعلت هذه العقلانية العالم عقيما ، لا يمكن أن يظهر فيه أبطال يعطون أفكار

---

[1] -توماس كارليل : (1795 – 1881) كاتب استكتلندي ، نشأ في عائلة كالفينية ملتزمة ، حاولت أن توجهه نحو الحياة الدينية المسيحية و لكن كارليل فقد الإيمان بالمسيحية في فترة مبكرة من حياته ،بعد دخوله إلى جامعة إدنبرة، درس الحقوق و الأدب الألماني ، و تأثر بفلسفة فيخته ، من أهم مؤلفاته كتاب الأبطال و عبادتهم ، و هو دراسة تاريخية أدبية للبطولة اختار نماذج تاريخية للبطولة ، فاختار البطل معبودا في شخص أدون المعبود الاسكندنافي ، و اختار البطل نبيا في شخص النبي محمد – صلى الله عليه و سلم – و اختار البطل راهبا في شخص مارتن لوثر ، و البطل كاتبا و أديبا في شخص جونسون و روسو و برنز ، و اختار لشخص البطل الحاكم كرامويل و نابليون ،للمزيد أنظر :

- Michel FUCHS, CARLYLE THOMAS , Encyclopædia Universalis.

[2] -أنظر:توماس كارليل، **الأبطال**،ترجمة:محمد السباعي (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : المطبعة المصرية ، 1930)، .

جديدة للمجتمع البشري ، و هذا ما يفسر بقاء كثير من الرومانتيكيين على مسيحيتهم ، و من ترك منهم المسيحية فقد حاول إيجاد دين جديد خاص به.

وليام وردزورث : و في سبيل التحرر من الميكانيكية المادية التي سادت نظرة الغربيين إلى الطبيعة بعد نيوتن ، توجه الرومانسيون إلى تذوق الطبيعة في جمالها و بساطتها ، و رأوا الخالق من ورائها ، و حاولوا أن يحلوا الخالق في الطبيعة ، و يظهر مثال ذلك عند الشاعر الإنجليزي ووردز وورث[1] William Wordsworth ، فقد تحول من مناصر للثورة الفرنسية التي جاءت لنصرة الحريات ، إلى يائس منها بعد أن تحول الثوار إلى غزاة ظلمة ، فكتب أشعاره بلغة عامية تميل إلى البساطة الطبيعية ،" و من الموضوعات الجديدة في شعر الرومنتيكيين وصفهم للأسرة و لشؤون الحياة اليومية و حوادثها الجارية ،و أول من تناول مثل هذه الموضوعات في أسلوب و إحساس رومانتيكيين هو وردزورث و قد تناول في شعره الطبقات الصغيرة فوصف الفلاحين و حياتهم و مواطن الجمال في معيشتهم ، و تبعه الرومانتيكيون جميعا " [2]، و قد تحول الفكر الفلسفي الإنجليزي على يد ووردزوورث إلى الاهتمام بالوجدان بدل العقل ، و من ثنائية ديكارت إلى رومانسية شليجل و هارتلي .

الفرع السابع : الرومانسية الفلسفية في ألمانيا:

فريدريك شلايرماخر : اختلط اللاهوت البروتستانتي بالرومانسية في مذهب اللاهوتي و الفيلسوف الألماني شلاير ماخر[3]، فقد بنى أصل الدين على الشعور و الحدس ، محاولا ردم الهوة

---

[1] – وليام وردزورث : (1770 – 1850) شاعر بريطاني من أتباع المذهب الرومنسي ألف رفقة صديقه صاموئيل تايلور كولردج ديوانا شعريا رومانسيا يعتمد على العامية و على الوصف البسيط للطبيعة سماه "القصائد الغنائية " ، يعتبر ووردزورث من أبرز الشعراء الرومانسيين في تاريخ الأدب الإنجليزي ، أنظر :

- Encyclopedia Britannica , OPCIT .

[2] – محمد غنيمي هلال ، **الرومانسية** ، مرجع سابق ، ص : 179 .

[3] – فريدريك شلايرماخر : (1768 – 1834) فيلسوف ألماني و لاهوتي بروتستنتي ، تأثر برومنسية شليجل ، و قد ظهر هذا التأثر في كتابه ، حوارات حول العقيدة الذي نشره سنة 1799 ، و قد أسس في هذا الكتاب لنظريته في اللاهوت العاطفي ، و يعتبر شلايرماخر المؤسس الحقيقي للهرمنيوطيقا المعاصرة ، للمزيد أنظر :

القديمة بين اللاهوت العقلي و التقوي ، و بين الدين و الثقافة و الحضارة الغربية المعاصرة ، فاعتبر الدين فوق كل المذاهب العقلية و الأخلاقية ، " و يرتبط مذهبه الديني هذا إلى حد ما بمذهب جاكوبي أو بنظرية كانط في المسلمات ، فهو يأبى أن تسيطر على الحياة الدينية عقائد مفروضة ، و إنما الحياة الدينية نفسها كما نعرفها بالشعور الداخلي المباشر أو بشهادة الآخرين هي التي تستتبع كشرط لها وضع عقيدة ، و على هذا ستتألف منظومة العقائد المسيحية من حد أدنى من المعتقدات اللازمة للحياة المسيحية "[1]، و الدين يبدأ عنده من الحدس الكلي للذات الإنسانية تجاه الكون ، و الإيمان قبل أن يقوم على العقل و على الإرادة يقوم على الشعور و الإحساس و الحدس المباشر ، فالدين يشكل مقطعا كاملا من الأحاسيس ، و يتولد الإيمان و يتطور من الشعور باللامتناهي في العظمة و الجمال ، فعند ذلك تتقد ناره في النفوس ، فيظهر كل شيء في الكون كصورة للانهائي ، و عن طريق الحدس المتواصل يجمع الإنسان الأشياء في اللامتناهي ، و حتى الوحي يرجعه شلايرماخر للشعور التقوي بالاستقلال عن الكون من المؤسسين للأديان ، الذين وصلوا للتواصل مع اللامتناهي .

و في ما يتعلق بشخص المسيح عليه السلام ، فإن البحث في ذاته لا يتعلق عند شلاير ماخر بولادته المعجزة ، و لكن في شعوره القوي بالله ، و هذا ما يميزه عن بقية البشر ، و شخصية المسيح تشكل المثل الأعلى للدين ، و الفداء هو الشعور القوي الذي تهبه شخصية المسيح للمؤمنين، و الفداء يتم بتخليصهم من الغفلة عن الشعور بالله ، هذه الغفلة التي يسببها الانغماس في الحسيات ، و بالشعور بالمسيح فقط يتم الخلاص المسيحي عند شلاير ماخر[2].

و قد حاول شلاير ماخر إيجاد رابط بين الإنسان و الكون و الله ، و نسب هذا الرابط إلى الروح التي ألغى عن طريقها الحدود ، مما أدى إلى اتهامه بوحدة الوجود ، و قد استعمل المنهج الهرمانيوطيقي التأويلي ليرجع كل العقائد إلى تفسير المجتمعات الدينية للشعور الروحي باللامتناهي ،

- إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة** ، مرجع سابق ، ج :6، ص: 274.

[1] – إميل برهييه ، **تاريخ الفلسفة** ، مرجع سابق ، ج : 6 ، ص : 274 .

[2] – أنظر : هانز جيورغ غادامير ، **فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف** ، ترجمة : محمد شوقي الزين (الطبعة الثانية ؛ منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2006)، ص: 69 .

و قد رفض شلاير ماخر البقاء عند ظواهر الأديان ، و سعى للبحث عن تأويل باطني لهذه الظواهر ليصل من خلاله إلى جوهر الأديان ، و لاشك أن شلاير ماخر بفكره هذا قد أغرق كل الفروق بين الأديان ، و أرجع الأديان إلى عوامل نفسية ، و بالتالي أعطى دفعة جديدة للإلحاد حتى و إن لم يصرح به.

و قد حاول شلاير ماخر التوفيق بين ثقافة العصر الضاغطة ، و بين المسيحية الموروثة، و فتح شلاير ماخر بمنهجه التأويلي الرمزي للكتاب المقدس الباب أمام الآراء المختلفة في قراءة ما جاء به الكتاب المقدس من معجزات ، و انقسم تلاميذه إلى ثلاث مدارس رئيسية ، مدرسة متحررة ترى أن قراءة العقائد التي جاء بها الكتاب المقدس ينبغي أن تعتمد على التأويل المطلق ، فاتحة الباب أمام الدراسات التاريخانية كما فعل العلمانيون، و مدرسة رفضت هذا الاتجاه و تبنت اتجاها يحاول الحفاظ على ظاهر ما جاء به الكتاب المقدس ، واقفة في وجه ما جاءت به العلوم الحديثة ، معلنة مجد المسيحية متبنية لفكر لوثر، و المدرسة الثالثة حاولت الجمع بين الكتاب المقدس و بين مسلمات العلوم الحديثة ، و قد اعتبر أكثر اللاهوتيين البروتستنت بعد شلاير ماخر الدين تقوى أكثر منه علما ، و هذا ما فتح الباب على مصراعيه أمام الدراسات التاريخية للكتاب المقدس ، لتنحصر المسيحية في الخلاص و الاستقامة الشخصية[1].

أرتور شوبنهور : و من أبرز الفلاسفة الرومانسيين في القرن التاسع عشر أرتور شوبنهاور[2] ، الذي تبنى نزعة رومانسية تشاؤمية ملحدة ، أقامها على مثالية أفلاطون و فلسفة كانت، و استمد من البوذية نظرته للحياة و دعوته للانسحاب منها و من شهواتها المؤقتة التي

---

[1] – أنظر: دونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغيير** ، مرجع سابق ، ص : 313 .

[2] – أرتور شوبنهاور : (1788 – 1860) فيلسوف ألماني تبنى فلسفة متشائمة ، و قد كان لحياته الشخصية أثر في توجهه نحو التشاؤم و زاد هذا التوجه لديه بعد اطلاعه على البوذية و على كتب ديانات الهند ، وقد أقام شوبنهاور فلسفته على أساس أن الوجود كله مادي و أن الإرادة الكلية للوجود تبحث عن إبقاء الحياة و التغلب على الموتى و بذلك يفسر شوبنهاور رغبة الأحياء في التناسل ، و يرى أن الحياة كلها شر ، و أن ما يعتبره الناس سعادة ليس إلا تخفيفا من حدة الشرور ، و رأى أن سبيل التخلص من الشرور هو الانتحار الذي يخلص الإنسان من رغبة البقاء التي تمنحها له الإرادة الكلية ، للمزيد أنظر :

– عبد الرحمان بدوي، **شوبنهاور** (بيروت : دار القلم) ، ص : 1 إلى 40 .

تسبب ألم التحصيل و ألم الزوال ،"إن الألم يدعو إلى الفناء ، و يهيب بالذهاب و ترك الحياة ، يدعو المرء إلى الخلاص من إرادة الحياة و القضاء عليها ، لأنها مصدر كل شقاء ، و ينبوع كل داء ، بينما السرور حليف الأبدية ، و من هنا كان تشاؤم شوبنهور الذي ينادي بطلب الخلاص عن طريق الفناء ، لأن تشاؤمه كان ألما خاصا ، و لو أنه كان ألما عميقا أيضا ، و النتيجة المنطقية لهذا التشاؤم نشدان الخلاص بواسطة القضاء على إرادة الحياة "[1]، و قد اتجه العديد من الأدباء و الفلاسفة الرومانسيين إلى حكمة الهند ليجدوا فيها ضالتهم و سندهم في الفكر الرومانسي ، و أقام شوبنهاور فلسفته الوجودية على أساس أن العالم لا وجود له خارج الذات المفكرة ، أما العالم المادي فهو موجود بالقوة ، كما تبنى وحدة وجود مادية ، و أنكر وحدة الوجود الدينية التي لا تتفق في فلسفته مع الشرور الموجودة في العالم و هي تعبير ملطف عن الإلحاد ، و قد تبرم شوبنهاور من معاصريه الذين لم يعطوا لفلسفته مكانتها ، و ظن بأن قيمة فلسفته ستظهر في الأجيال اللاحقة و كان محقا في ذلك ، فقد انتشرت أفكاره بين ملاحدة نهاية القرن التاسع عشر و في القرن العشرين، مثل نيتشه و فرويد و هنري برجسون[2].

و قد اختلفت النظرة الرومانسية للإنسان عن النظرة التنويرية التي حصرته في حدود الحس و المادة ، و هذا ما يفسر رفض الرومانسيين لنظرية لوك في المعرفة التي انحصرت في حدود الحواس ، فالمعرفة الإنسانية عند الرومانسيين أرحب من المعرفة الحسية ، لذا يهتم الرومانسيون بالنواحي اللاشعورية في التفكير و بصفة خاصة شوبنهاور ، كما اهتم الرومانسيون بالخيال و بالأحلام التي نظروا إليها على أنها المجال الأرحب للمعرفة الإنسانية ، كما اهتم الرومانسيون بالفن بمختلف أنواعه ، و اعتبروا الفنان نموذجا راقيا للإنسان لأنه يتجاوز الواقع الحسي ، لذا اعتبروا الشاعر أعظم من الفيلسوف ، و تجاوز الفن الرومانسي الواقعية التنويرية التي تعتمد على محاكاة الواقع ، معبرا بذلك عن بحث الإنسان عن آفاق معرفية و وجودية أرحب من ضيق مادية تنوير القرن الثامن عشر [3].

---

[1] – وفيق غريزي ، **شوبنهاور و فلسفة التشاؤم** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الفارابي ، 2008) ، ص : 145.

[2] – أنظر : إميل برييه ، تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق، ج :6 ، ص :284 .

[3] – أنظر:فرانكلين باومر ، **الفكر الأوربي الحديث** ، ترجمة : أحمد حمدي محمود (الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1989) ، ج:3،ص :31 و ما بعدها .

يوهان فيخته : و قد شكلت فلسفة فيخته[1] المثالية قاعدة للرومانسية القومية الألمانية ، و كان فيخته من أكثر الذين حرصوا على التنويه بخصائص الأمة الألمانية ، و قد ركز في نظرية المعرفة على وجود مذهب كلي متكامل داخل العقل الإنساني ، و من خلاله يتم التفسير الكلي للكون انطلاقا من الأنا و كيفية إدراكها للعالم الخارجي ، و من هذا الأساس يعطي فيخته للأنا دورا محوريا حرا في تكوين المعرفة ، بخلاف الجبرية التنويرية التي ترجع المعرفة إلى إدراك الحواس للعالم الخارجي ، " و الحق أن فيخته كان مسرفا في الرومانسية مزاجيا ، و لقد اعتقد بأنه ينبغي أن تكون الفلسفة علما قائما بذاته، و لكنه اعتنق و بشر بالفلسفة المثالية ، لاعتقاده بأن كل فلسفة أخرى غير الفلسفة المثالية ستنتهي بصاحبها إلى الفلسفة الجبرية و الفلسفة المادية ، و هذا مما يقضي على الكرامة البشرية " [2]، و في مجال السياسة يقف فيخته الرومانتيكي في وجه الفردية التنويرية ، و يرجع الفرد الجزئي إلى الفرد الكلي المتمثل في المجتمع ، الذي لا يمكنه تحقيق وجوده و ذاته إلا من خلاله[3].

الفرع الثامن : الرومانسية الأدبية في ألمانيا :

يوهان غوته : من أبرز ممثلي الاتجاه الرومانسي في القرن التاسع عشر نجد الأديب الألماني جوته [4]، الذي خلف العديد من الأعمال الأدبية التي كان لها صدى في الأدب العالمي ،

---

[1] - يوهان غوتلوب فيخته :(1762 – 1814) فيلسوف ألماني من مؤسسي المثالية الألمانية ، و يعتبر همزة وصل بين فكر كانت و هيجل ، ركز فيخته على الوعي الذاتي و على الذات المدركة ، و قد اعتبر الوعي بالذات أسمى مراتب المعرفة ،كما تعتبر أفكاره التي بثها في خطاباته إلى الأمة الألمانية أساسا لنمو الفكر القومي الألماني ،للمزيد أنظر :

- ديديه جوليا ، **فيخت** ، ترجمة : حسيب النمر (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1980)، ص: من 5 إلى 15 .

[2] - رونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث** ، ص : 299 .

[3]- أنظر : ديديه جوليا ، **فيخت** ، مرجع سابق .

[4] - يوهان فولفغانغ غوتة : (1749 – 1832) أديب و شاعر و كاتب مسرح ألماني ، اشتهرت مؤلفاته و أخذت صفة العالمية ، و قد تأثر جوته بفلسفة صديقه شلر ،كما أن أعماله الأدبية كانت تتوجه نحو الرومانسية على مذهب تيار العاصفة و الدفع ، و كغيره من الرومانسيين فقد حاول غوته التخلص من جفاف أدب عصر التنوير الذي حاول إخضاع معايير الأدب و الجمال للتجربة و العقل ، و قد كان غوته موسوعي الإطلاع فقد اطلع على الثقافات العالمية و الشرقية و على الثقافة العربية الإسلامية ، من أبرز مؤلفاته " فاوست " ، الديوان الشرقي و الغربي " ، للمزيد أنظر :

و قد انتهج فيها المذهب الرومانسي و ما يعتمد عليه من عاطفة و من ذاتية و من طبيعة ، و من تجاوز للحدود التي رسمها المذهب التجريبي ، و تبنى مذهب جماعة العاصفة و الدفع في الأدب الألماني التي ظهرت سنت 1760 ، و قامت على مناقضة الأسس العقلية و التجريبية للفن التي أرساها عصر التنوير، و تبنت أسسا جديدة تقوم على العواطف و القلوب ، و على تجاوز العالم الضيق للعقل و التجربة ، و لذلك نجد أن هذه الجماعة قد استعملت الخيال و تحدثت عن الخوارق في أعمالها الأدبية ، و هذا ما يظهر عند جوته في عمله الأدبي الرئيسي فاوست ، هذا العمل الذي بدأه جوته مع بداية أدبه و لم يفرغ منه إلا في العام الأخير قبل وفاته ، و الذي يتمحور حول شخصية ساحر ظهر في القرون الوسطى ، ثم غذى الأدب الشعبي و الأساطير قصته ، "ففاوست هو نموذج الإنسان الساعي إلى المزيد من القوة أو الكمال بوسائل خارجة عن الطبيعة هي ما يعرف بالسحر بأوسع معانيه ، فالمستقبل مجهول و الإنسان يريد معرفة ما سيجيء به ، و القوى الطبيعية الميسورة له قاصرة ، فليبحث عن قوى خارقة كي يسخرها لتنفيذ ما يصبو إليه ، و الوقائع الموجودة في الواقع تقف في سبيله أو تعجز عن أداء ما يطلب ، فيلتمس إذن أدوية لتحويلها إلى ما ينجح في تحقيق أغراضه ، و تلك مهمة السحر" .[1]

يوهان شيلر : لا يتعد شيلر[2] Friedrich von Schiller في مسرحية اللصوص عن مذهب صديقه جوته ، في تمجيده للقيم العفوية للطبيعة و رفضه للسلوكيات التي ظهرت بعد الثورة الفرنسية ، هذه السلوكيات التي جسدت فكر التنويريين ، فالمسرحية تهتم بتمجيد الحرية و كراهية الاستبداد ، و الطروحات الميتافيزيقية و رفض المادية ، و رفض المجتمعات التي تسلم قيادها إلى عديمي الضمير ، و قد لاقت المسرحية نجاحا كبيرا ، "ولا شك أن أثر هذه المسرحية على

– أحمد معوض ، **أضواء على جيته** (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : الدار العربية لنشر الثقافة العالمية ، 1982)، ص : 11 .

[1] – جيته ، **فاوست**،ترجمة:عبد الرحمان بدوي (الطبعة الثانية ؛ دمشق :: دار المدى للثقافة و النشر ،2007) مقدمة المترجم.

[2] – يوهان فريدريك شلر : (1759 – 1805) شاعر و كاتب ألماني ، يعتبر شخصية محورية في تاريخ الأدب الألماني رفقة صديقه غوتة ،كتب شيلر روايته " اللصوص " سنة 1777 و قد تبنى فيها اتجاها مناهضا لأفكار عصر التنوير ، و نزع نحو التحرر من القوالب الجامدة التي أقامتها العقلانية ، و هذا ما جعله عنصرا بارزا في اتجاه العاصفة و الدفع ، للمزيد أنظر :

– مصطفى ماهر ، **شيلر** (مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1987) .

الناس كان نابعا من فقرات معينة بها ، و لم يكن مرتبطا بالضرورة بنهايتها ، و لا شك أن أقوى الفقرات التي أثرت على الناس كانت الفقرات الخاصة بالحرية و العدالة و الشرف و الإخلاص و الشهامة و الثورة على الظلم و الوقوف في وجه الطغيان ، و هي التي كتبت الخلود لهذا العمل المبكر "[1] ، فمن البداية يعلن بطل المسرحية كارل مور رفضه لكل أشكال مسخ الإنسانية التي جاء بها التنوير ، و التي ولدت كائنات إنسانية بدون روح ، و يمثل شقيقه فرانز إنسان التنوير ، لذا يعلن كارل مور التمرد على كل العادات و يقرر التوجه إلى حياة اللصوص ، و في النهاية يسلم نفسه لعدالة القوانين [2].

الفرع التاسع : التوجه السياسي الرومانسي و أفول الرومانسية :

الرومانسية السياسية : لقد كان للرومانسيين أثر كبير في ظهور العديد من المذاهب السياسية في القرن التاسع عشر ، و كانت هذه المذاهب السياسية الجديدة في مجملها مناقضة للفكر السياسي التنويري الذي جسد في الثورة الفرنسية ، و في معالجة التنويريين للمشاكل الاجتماعية ، و بصفة خاصة بعد ظهور الإفرازات السلبية للثورة الفرنسية ،" فالثورة كما فهمها الرومانسيون كانت تمثل عقلانية القرن الثامن عشر ، و هذا سبب فشلها ، و هي لذلك حركة رجعية ، فمعظم الرومانسيين كانوا يميزون بين الثورة كحدث تاريخي متميز ، و بين حركة التاريخ الأعرض ، هذه الحركة التي أساءت الثورة تجسيدها ، و لكن الرومانسيين لم يخالجهم أي شك في زحف الإنسانية المستمر قدما في سياق التاريخ ، و نادرا ما حن أي منهم إلى النظام القديم ، غير أنهم كانوا متفقين على أن الثورة قد انحلت إلى إمبريالية غوغائية كلبية لأنها ضربت جذورها في التربة الفاسدة ، تربة مادية عصر التنوير " [3].

و قد شكلت فكرة الكيان العضوي الاجتماعي محورا رئيسيا في الفكر السياسي الرومانتيكي ، و نجم ظهور هذه الفكرة السياسية عن الخوف من انتشار الفوضى في عصر ثائر متمرد على القيم التقليدية ، و قد انتقد الرومانتيكيون الآلية التجريبية التي بني عليها علم السياسة

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 66 .

[2] – أنظر: فريدرش شيلر ، **اللصوص** ، ترجمة : عبد الرحمان بدوي (الكويت : وزارة الإعلام) ، ص: 12 .

[3] – رونالد سترومبورج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث** ، ترجمة : أحمد الشيباني (الطبعة الثالثة ؛ مصر : دار القارئ العربي ، 1994) ، ص : 314 .

التنويري ، و الذي حول الدول و الحكومات إلى آلات يصنعها فقهاء الدستور ، و في المقابل نظر الرومانتيكيون إلى الدول على أنها كيانات عضوية تنمو بالتدريج ، و رفضوا النظرة التنويرية التي ردوها إلى الأنانية الفردية ، و قد هاجم الرومانسيون نظرة التنويريين التي أخضعت السياسة للتخطيط ، و تبنوا مفهوم النمو الطبيعي كبديل ، و ركز الرومانسيون على المفهوم الجماعي في مقابل الحقوق الفردية التي قال بها التنويريون .

و ركزوا على مفهوم الأمة في مقابل الفردانية التنويرية ، فأسسوا بذلك فكريا للقوميات الحديثة ، و بخاصة في ألمانيا التي كانت ضحية للثوار الفرنسيين ، فقد ركز الرومانتيكيون الألمان على مفهوم الأمة التي تتطور ككيان عضوي ، و ركزوا على الأمة الألمانية ، و يظهر ذلك بجلاء عند فيخته الذي أحيا القومية الألمانية و تغنى بأمجاد الأمة الألمانية ، و رفض الخضوع للمادية الفرنسية و الإنجليزية و يظهر ذلك في خطابه للأمة الألمانية.

النزعة البرناسية و أفول الرومانسية : بعد أن عبرت الرومانسية في بدايات القرن التاسع عشر عن أشواق الانعتاق عند إنسان ما بعد التنوير ، بدأت تفقد بريقها مع ظهور مدرسة الفن للفن أو البرناسية [1]، التي دعت إلى الابتعاد عن تحرر الرومانسية و جنوحها في الخيال و العواطف ، و دعا أتباعها إلى صرف العواطف الشخصية من أعمال الأدباء و الفنانين ، و جعل العمل الأدبي خالصا للأدب ، بعيدا عن المناحي العملية في الحياة ، و عن المشاعر الشخصية للفنان

---

[1] – البرناسية : حركة شعرية ظهرت في فرنسا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أرادت تخليص الشعر من التوجهات الفردية و الاجتماعية للشاعر ، و قد ظهرت الحركة البرناسية كردة فعل على إغراق الرومانسية في العاطفة، و الشعر البرناسي لا يخضع للقيمة الأخلاقية و القيمة الوحيدة التي يخضع لها هي الجمال ، هذا هو معنى نظرية الفن للفن التي نادى بها ثيوفيل غوتييه ، و قد أطلق مصطلح البرناسية على هذه الحركة سنة 1866 ، و هذا المصطلح له ارتباط بالأساطير اليونانية ، و قد رفض الشعراء البرناسيون ظهور ذات الشاعر في العمل الشعري ، و عملوا على الموضوعية بدل عمل الرومانسين على الذاتية ، و في مقابل تركيز الرومانسيين على النواحي الاجتماعية و السياسية رفض البرناسيون كل هذه النواحي و دعوا إلى الفن لذاته دون معالجة الواقع الاجتماعي لأن الشعر يستمد جماله من ذاته ، للمزيد أنظر :

- Pierre FLOTTES, **PARNASSE**, **mouvement littéraire** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

، كما دعا أنصار هذا المذهب إلى إبعاد عنصر المنفعة الأخلاقية والاجتماعية و السياسية من العمل الأدبي ، و من أكبر ممثلي هذا التيار شارل بودلير[1] ، و تيوفيل جوتييه[2] ، و مالا راميه [3].

و قد دعا أتباع البرناسية إلى توخي الجمال في ذاته ، بعيدا عن النفعية التي هي أساس الشرور في نظرهم ،"و خطوط المذهب البرناسي المشتركة هي اللامبالاة بالفائدة الاجتماعية أو الأخلاقية ، و عبادة الجمال الصافي ، و الكره للشعر السهل ، لأنه ذو مظهر جد عاطفي ، و لكن مفاهيم أخرى رأت النور إلى جانب تلك المفاهيم ..."[4]، وعبرت هذه المذاهب عن الضمير الغربي المتعب من مادية التنوير ، و من نتائجها الواقعية التي ظهرت في أعقاب الثورة الفرنسية .

---

[1] – – شارل بودليير : (1821– 1867) شاعر فرنسي تكون على المذهب الرومانسي ثم ناقض الرومانسيين في توجيههم للشعر نحو الفضيلة و رأى أن الشعر يجب أن يخلص للفن ، و قد جسد توجهه في ديوانه أزهار الشر ، للمزيد أنظر :

- Pierre BRUNEL , **CHARLES BAUDELAIRE** , IBID .

[2] – ثيوفيل غوتييه : (1811 – 1872) شاعر و ناقد فرنسي ، له إنتاج أدبي غزير ، و قد بدأ توجهه بالمذهب الرومانسي ، ثم توجه إلى البرناسية و جسد في أعماله مبدأ الفصل بين الأدب و الفن و بين الأخلاق ، من أشهر أعماله الأدبية "كوميديا الموت" ، رحلة بحرية في إسبانيا ، " رحلة بحرية إلى روسيا للمزيد أنظر :

- Pierre MOREAU, **THÉOPHILE GAUTIER** , IBID .

[3] – ستيفان مالارميه : (1842 – 1898) شاعر فرنسي ، تأثر بالمذهب البرناسي ، و يعد رائدا من رواد الرمزية ، و قد أثر على العديد من التوجهات الأدبية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين مثل الدادائية و السريالية ، من أشهر أعماله عشر قصائد نشرها في مجلة البرناس المعاصر منها قصيدة " النوافذ " و قصيدة " اللون اللازوردي " ، و قد أغرق في الرمزية ليصل إلى درجة من الهرمسية تمنع فهم أعماله الأدبية إلا على كبار الأدباء ، مجسدا في أعماله نظرية الفن للفن ، للمزيد أنظر :

- Jean-Louis BACKES, **STÉPHANE MALLARMÉ** , IBID .

[4] – فيليب فان تيغيم ، **المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا** ، ترجمة : فريد أنطونيوس (الطبعة الثالثة ؛ بيروت باريس : منشورات عويدات ، 1983) ، ص:265.

المطلب الثاني: الإلحاد العلموي في القرن التاسع عشر.

1 –الفرع الأول : النزعة العلماوية و التنوير الجديد:

إذا اعتبرنا الرومانسية ردة فعل إنسانية عاطفية ضد تنوير القرن الثامن عشر ، فهذا لا يعني أن القرن التاسع عشر كان قرن ردة عن المبادئ الإلحادية التي سادت الفكر الأوربي منذ عقلانية ديكارت ، و مرورا بالنزعة العلمية التي سادت تنوير القرن الثامن عشر ، فقد تطور التنوير في القرن التاسع عشر لينتج لنا ما اصطلح عليه بالنزعة العلماوية التي استبعدت كل التفسيرات الميتافيزيقية الفلسفية ، بما فيها النظريات الميتافيزيقية التي تبناها تنوير القرن الثامن عشر ، و رفضت هذه النزعة الجديدة كل المبادئ الدينية ، و حاولت إيجاد كل شيء و كل حل و كل إجابة و توجيه في العلوم التجريبية الدقيقة ، و أخضعت لذلك المجتمع الذي دعت إلى دراسته دراسة علمية ، و تنظيم سياسته تنظيما علميا يحل فيه العلماء محل القساوسة ، و في مجال الأخلاق حاولت العلماوية إقامة الأخلاق الفردية و الاجتماعية على أسس علمية نفعية ، و حاولت تفسير الظاهرة الدينية تفسيرا علميا ماديا أجمعت عليه التيارات العلماوية في عموماته و اختلفت بعد ذلك في تفصيلات مذاهبها ، لتضم العديد من المدارس و المفكرين ، و إذا كان القرن الثامن عشر قد حصر العلم في التجربة ، فإن القرن التاسع عشر قد وسع التجربة إلى شتى مناحي الحياة.

الفرع الثاني : التوجهات النفعية التجريبية في الأخلاق و التشريع و السياسة :

جرمي بنتام : و قد تجلى تنوير القرن التاسع عشر في تطبيق المنهج التجريبي على الأخلاق و السياسة و التشريع ، لينتج لنا المنظومة الفكرية لجرمي بنتام[1] ، فقد أسس منهجه على

---

[1] – جرمي بنتام : (1748 – 1832) فيلسوف و حقوقي إنجليزي ، أثر مذهبه النفعي تأثيرا واسعا في التشريع الأوربي ، و قد دعا إلى اللبرالية الاقتصادية و دعا إلى الحرية الفردية و حرية التعبير ،كما دعا إلى فصل الكنيسة عن الدولة ، و نادى بالمساواة بن الرجل و المرأة ،كما دعا إلى إلغاء الرق و إلغاء عقوبة الإعدام ، و دعا إلى إلغاء العقوبات البدنية بما فيها العقوبات التي تطبق على الأطفال ، و قد رفض فكرة القانون الطبيعي و فكرة العقد الاجتماعي ، و قد شكل فكر بنتام رافدا رئيسيا لعلماء التشريع و الاقتصاد و الاجتماع في أوربا ،كما أثرت أفكاره تأثيرا كبيرا في صياغة توجهات المجتمعات الأوربية المعاصرة ، للمزيد أنظر :

النفعية ، و استبعد المؤثرات الميتافيزيقية القبلية ، و فصل الأخلاق و التشريع عن الدين ، و ربطه بالمنفعة القائمة على المبدأين الطبيعيين اللذة و الألم ، و حاول تطبيق المنهج التجريبي الدقيق في قياس اللذات و الآلام ، و لم يعتد بنتام ببناء التوجيهات الأخلاقية على أسس الثواب و العقاب الديني ، فالأخلاق تقوم عنده على تحقيق أكبر قدر من السعادة القائمة على اللذائذ لأكبر قدر من الناس ، و حتى الأخلاق الجماعية يقيمها بنتام على أساس اللذة و المنفعة الفردية " و على هذا النحو يمكن أن نوازن بين الآلام و اللذات ، و أن نحزم أمرنا علة الفعل الذي من شأنه أن يولد في المحصلة الأخيرة للحساب أكبر مقدار من اللذة ، و عن طريق حساب كهذا يتراءى لبنتام أنه مستطيع أن يجعل من التشريع و الأخلاق علما يضاهي في دقته الرياضيات " [1]، و قد أعطى بنتام دفعة قوية للمنهج التجريبي ظهرت نتائجها في الفكر الليبرالي ، و امتدت تأثيراتها حتى القرن العشرين[2].

النفعية عند جون ستوارت مل : و قد تبنى جون ستوارت مل[3] مذهب النفعية متتأثرا بإمبريقية هيوم ، و بنفعية جرمي بنتام ، و طبق هذه الأفكار في مجال السياسة و علم الاجتماع ، كما دعا إلى الحرية الفردية التي لا ينبغي أن يتدخل فيها المجتمع إلا في مجال ضيق ، و لا تنتهي حرية الفرد إلا حيث تبدأ حرية الآخرين [4]، و دعا مل إلى تطبيق مبدأ الحرية على النساء منتقدا توجهات المجتمعات الغربية في نظرتها إلى المرأة هذه النظرة التي رأى أنها من بقايا قانون الغاب [5]، كما دعا إلى إقامة القانون و الأخلاق على مبدأ المنفعة التي تحقق أكبر قدر من السعادة و التي يحكمها مبدأ

- **Encyclopaedia Britannica** , OPCIT .

[1] – إميل بربيه ، **تاريخ الفلسفة** ، مرجع سابق ، ج : 6 ، ص : 126 .

[2] – أنظر: توفيق الطويل ، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، 1953) ، ص:79-129.

[3] – جون ستوارت مل : (1806 – 1873) فيلسوف و عالم اجتماع و اقتصاد إنجليزي ، تأثر بالمذهب النفعي لجرمي بنتام و تأثر بفلسفة هيوم التجريبية ، و قد كان جون ستوارت مل من أنصار الحرية الفردية المطلقة ، و رفض تدخل السلطة و المجتمع في توجيه الأفراد ، للمزيد أنظر :

- **Encyclopaedia Britannica** , **OPCIT** .

[4] – جون ستيوارت ميل ، **عن الحرية** ، ترجمة : هيثم كامل الزبيدي (منتدى مكتبة الاسكندرية) الفصل الرابع حول حدود سلطة المجتمع على الفرد .

[5] – أنظر : جون ستيوارت مل ، **استعباد النساء** ، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مكتبة مدبولي ، 1998) ص: 141.

اللذة ، دون إلغاء دور الضمير الداخلي الذي يجعل الفرد يحس بآلام و أحزان غيره من أفراد المجتمع، و بذلك فقد أعطى مل أسسا جديدة لبناء المجتمع ، بعيدة عن الأسس الدينية و كذا الأسس الميتافيزيقية التي بقيت سائدة في فلسفة القرن التاسع عشر [1]، كما أن مل رفض ربط الأخلاق بالدين ، و ادعى بأن للدين أثرا مسيئا للأخلاق مستشهدا بواقع القرون الوسطى من التاريخ الأوربي ، حيث ينتشر الدين و تغيب أخلاق التعاون، و تنتشر الاتكالية و أبشع صور الاستغلال التي لم تظهر حتى عند اليونان .

الفرع الثالث : النزعة الوضعية في دراسة الإنسان و المجتمع :

النزعة الوضعية عند سان سيمون : وقد ظهرت النظرية الوضعية لتكون بديلا للاهوت و للفلسفة الميتافيزيقية ، و قد كان سان سيمون[2] أول من دعا إلى الوضعية ، فقد دعا إلى مركزية الإنسان في العلوم ، و بين أن المناهج السابقة استبعدت الإنسان من المركز لتحل فيه اللاهوت و الميتافيزيقا ، و في كتابه "المسيحية الجديدة" يدعو سان سيمون إلى دين جديد تحكم فيه النخب المتنورة عامة الشعب ، و يحل فيه العلماء مكان القساوسة ، و يتحول الدين إلى أداة اجتماعية للحكم ، و يتحرر فيه الإنسان من التمييز العرقي و الديني و الطبقية التي كانت سببا في احتكار السياسة ، و قد تخلى سان سيمون عن لقب الكونت لأنه رأى بأن المفهوم الإنساني للمواطنة أرفع منه ، و يعد سان سيمون المؤسس الأول لعلم الاجتماع الديني ، لأنه اعتبر الدين

---

[1] – أنظر : جون ستيوارت ميل ، **النفعية** ، ترجمة : سعاد شاهرلي حرار (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، 2012) ، ص :78 .

[2] – سان سيمون : (1760 – 1825) فيلسوف و عالم اقتصاد فرنسي ، مؤسس السانسيمونية ، و قد أثرت أفكاره في فلاسفة القرن التاسع عشر الذين أتوا بعده ، و هو صاحب فكرة المجتمع الصناعي الفرنسي الجديد في مقابل المجتمع التقليدي ، و قد رفض سان سيمون المسيحية و دعا إلى عقيدة تقوم على العلوم التجريبية ، و قد دعا في كتابه المسيحية الجديدة إلى إقامة مجتمع يسوده الإخاء و الرفاه الإقتصادي هذا المجتمع الذي يحقق جنته على الأرض ، و قد أثرت أفكار سان سيمون في المذاهب المادية و اليوتوبية و الوضعية و الاجتماعية التي سادت في القرن التاسع عشر ، و قد تأثر به أوجست كونت و كارل ماركس ، للمزيد أنظر :

- Pierre GUIRAL , Ernest LABROUSSE , CLAUDE HENRI DE ROUVROY, **comte de SAINT-SIMON ET SAINT-SIMONISME** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

ظاهرة اجتماعية محضة تخضع للتطور ، فتبدأ بمرحلة الضعف و الطفولة ثم تمر بمرحلة الشباب و القوة ، و تنتهي بالهرم و الشيخوخة ، و بذلك فقد أعطى سان سيمون مفهوما وضعيا للدين و فصله عن كل قداسة ، و في مجال التنظيم الاجتماعي دعا سان سيمون إلى إقامة ما اصطلح عليه بالأمة العاملة ، و هي الأمة التي تزول فيها التصورات القديمة و تبنى على العلم الوضعي في سياستها و في مؤسساتها الاجتماعية و في بنائها الاقتصادي ، و استبعاد الدين من الحياة الاجتماعية و استبدال المنظومة الفكرية التقليدية بمنظومة فكرية جديدة ، تلغي الأسس القديمة للتنظيم الاجتماعي كما تلغي دور المسيحية كمؤسسة تقليدية ، و دراسة الدين كظاهرة اجتماعية بعيدة عن القداسة ، و قد شدد سيمون على هذا المفهوم مما جعل كل الأطروحات التي جاء بها رواد علم الاجتماع الديني تستلهم أفكار سان سيمون ، فالمجتمع الذي يدعو إليه سان سيمون هو مجتمع صناعي علمي يستبعد كل مؤثرات المجتمع التقليدي ، و بخاصة مؤثرات التحالف الإقطاعي اللاهوتي، و في مقابل ذلك يركز سان سيمون على الصناعة التي تنشر القيم الوضعية بطبيعتها ، لأنها تربط بين العمل و العلم ، و هذا المفهوم يتكرر بدوره عند رواد علم الاجتماع الوضعيين ، و يركز سان سيمون على ضرورة الانتقال بالمجتمع التقليدي إلى المجتمع الصناعي ، و ذلك بالتركيز على فئات الصناعيين و العلماء و الفنانين الذين يعبرون عن واقع الناس ، و مجموع المنظومة الفكرية الوضعية لسان سيمون ترتكز على بناء المجتمع على أسس عملية و علمية ، و على تحييد المؤثرات التقليدية و إزالة التوجيهات الدينية من الحياة العملية للمجتمع ، و على هذه الأسس سيعتمد أوجست كونت في تطبيق المنهج الوضعي على المجتمع[1].

الوضعية عند أوجست كونت : لقد عمل أوجست كونت[2] سكرتيرا لسان سيمون ، و تأثر به كثيرا في توجهاته الفكرية ، و قد عبرت أفكار أوجست كونت عن الاضطراب الاجتماعي

---

[1] – أنظر : إميل بريبه ، تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق: ج : 6 ، ص : 325 إلى 340 .

[2] – أوجست كونت : (1798 – 1857) فيلسوف و عالم اجتماع فرنسي ، يعتبر رائدا من رواد علم الاجتماع و هو أول من أطلق هذه التسمية ، و قد حاول دراسة المجتمعات على أسس العلم التجريبي ، كما حاول استبعاد التأمل الميتافيزيقي من دراسة الظواهر الاجتماعية ، و لكن أبحاثه اتسمت بالتأمل الفلسفي و التحليل الميتافيزيقي ، و إلى جانب علم الاجتماع أسس كونت الفلسفة الوضعية و اشتهر بمراحله الثلاث اللاهوتية و الميتافيزيقية و الوضعية ، و قد نبعت التوجهات الفكرية لكونت من محاولة إعادة تنظيم المجتمعات الغربية التي عرفت اضطرابات عنيفة و صراعات فكرية شديدة

الذي عاشه مجتمع ما بعد الثورة الفرنسية ، فالواقع المضطرب الذي خلفته فلسفة التنوير ، و النماء و التقدم في المجتمع الحديث أدت إلى الإحساس بضرورة استمرارية العلوم في تنظيم المجتمع الذي فقد الأسس التقليدية لتنظيمه ، "كان كونت يرى أن أوربا تمر في عصره بالمرحلة الوضعية ، الأمر الذي يستوجبها إعادة بناء مدينتها على أسس هذه المرحلة ، و كان يعني بذلك نظاما اشتراكيا دقيق التنظيم ، و لقد اعتقد بأن المرحلة القائمة مرحلة الحرية و مبدأ دعه يعمل لا تزيد عن كونها فصلا أضيف إلى الفوضى الضاربة أطنابها بين الحقبتين التاريخيتين ، تلك الفوضى التي كان عازما على وضع حد لها بأسرع ما يمكن "[1]، فالفوضى العقلية و الاضطراب الخلقي في مجتمع ما بعد الثورة الفرنسية ناتج في رأي كونت من عدم توحيد منهجية التفكير في المجتمع ، فالعلماء يعتمدون الأسلوب العلمي البحت في معالجة الظواهر الطبيعية ، و بقي المنهج الميتافيزيقي يحاول التأثير في المجتمع الحديث ، و هذا ما يؤدي إلى الاضطراب ، و في رأي كونت لا يمكن تحقيق الاستقرار في المجتمع الحديث إلا بتعميم استعمال المنهج الوضعي ليشمل الإنسان و المجتمع ، و ذلك بتطبيق منهج العلوم التجريبية الذي يقوم على التجربة و الملاحظة و اكتشاف القوانين المباشرة التي تتحكم في الظواهر ، دون البحث في حقائق الأشياء و أصولها ، و هذا ما يعني تجاوز المنهج الميتافيزيقي في التعامل مع الظواهر الاجتماعية ، لأنها في رأي كونت تخضع للقوانين التي تحكم الطبيعة ، و المجتمع ليس إلا جزءا من الطبيعة الكلية ، و هذا ما جعل كونت يسمي العلم الذي يدرس المجتمعات الفيزياء الاجتماعية ثم علم الاجتماع ،" و قام كونت بترتيب العلوم وفقا لنظام منطقي ، ويبدو أن عقله كان يرتاح إلى الدقة المنهاجية ، فانطلق في ترتيبه للعلوم من أشدها تجريدا ألا و هو الرياضيات ، مارا بعلم الفلك فالفيزياء فالكيمياء فعلم الأحياء ، و منتهيا بعلم الاجتماع ، هذا هو المصطلح الذي ابتدعه كونت ، فعلم الاجتماع الذي ندركه أخيرا في المرحلة الوضعية يتصدر العلوم جميعا ، و يصبح منها القمة و الملك جميعا "[2]، و يقسم كونت دراسة المجتمعات إلى قسمين،

في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، فحاول كونت إعادة تنظيم المجتمعات على أسس علمية ، و قد أثرت وضعية كونت في فرنسا في مرحلة الإمبراطورية الثانية و تأثر بها مفكرون بارزون مثل إرنست رينان و إميل زولا ، للمزيد أنظر :

- Bernard GUILLEMAIN , **AUGUSTE COMTE** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[1] –رونالد سترومبرج ، مرجع سابق ص : 399 .

[2] – رونالد سترومبارج ، مرجع سابق ، ص : 400 .

أولهما دراسة المجتمعات في تطورها و تقدمها ، و الثانية دراسة المراحل التي تستقر فيها المجتمعات ، و القوانين التي تحكم كل التحركات داخل المجتمع ، و في مجال تطور المجتمعات يقول كونت بنظرية المراحل الثلاث التي يمر بها نمو التفكير الاجتماعي ، أولها مرحلة التفكير اللاهوتي التي تعتمد على الدين في تفسير الظواهر الطبيعية و على إرجاع الظواهر الطبيعية إلى علاقات غيبية أو إلى قوى خفية خارجة عن طبيعة الظاهرة ، ثم ينتقل التفكير داخل المجتمع إلى مرحلة التجريد الميتافيزيقي التي ترجع الظواهر الطبيعية إلى معان مجردة كلية أو علل أولى لا تخضع للتفسير ، و المرحلة التي يكتمل فيها نمو التفكير الاجتماعي هي المرحلة التي يرجع فيها الإنسان الظواهر الطبيعية إلى قوانينها المباشرة التي تتحكم فيها و تؤلفها ، و يشبه كونت نمو المجتمعات بنمو الإنسان من طفولة تماثل المرحلة اللاهوتية ثم مراهقة تماثل المرحلة الميتافيزيقية ثم رجولة تماثل المرحلة الوضعية ، و في سبيل نقل المجتمعات إلى المرحلة الوضعية لا بد من تطوير التعليم الذي يجب أن يخرج من المرحلة اللاهوتية و الميتافيزيقية ، و كذا الأسرة التي لها دور مباشر في تنمية الأفراد ، و إصلاح النظم السياسية لأن كونت لا يقول بالعبقرية الفردية التي لا تعني عنده شيئا خارج المجتمع[1].

و تقوم الوضعية على عدة أسس منهجية منها الاهتمام بالقوانين التي تحكم الظواهر و إحلالها محل التفسيرات الميتافيزيقية الكلية ، و لا تكتفي الوضعية برفض المنهج اللاهوتي و الميتافيزيقي بل تخضع الميتافيزيقا و اللاهوت للمنهج الوضعي في دراستها و في البحث عن أسباب ظهورها و مراحل تطورها ، مما يعني محاولة التجاوز النهائي لتأثير الميتافيزيقا و اللاهوت ، كما أن الوضعية قد حاولت إيجاد منهج تجريبي خاص بالظاهرة الاجتماعية ، يقوم على المقارنة بين الظواهر في سيرها التاريخي العام ، و بين الظواهر الجزئية داخل المجتمعات.

و بذلك تعتبر الوضعية تعبيرا عن تجاوز القرن التاسع عشر في أوربا للمؤثرات الدينية ، و محاولة إيجاد أسس جديدة للمجتمع تقوم على العلم و تبتعد عن الدين ، و لا تكتفي بإزاحة الدين عن الواقع ، بل تبحث عن تفسير لوجوده في أسباب وضعية بعيدة عن التقديس ، و يظهر ذلك في أعمال رواد علم الاجتماع ، و كذلك في أعمال الأنثربولوجيين و الإثنولوجيين ، و نظريات علم الاجتماع الديني التي سادت القرن التاسع عشر ، و التي تضاربت آراؤها في إيجاد تفسيرات

[1] – أنظر: إميل بربيه ، تاريخ الفلسفة، ج:6 ، ص: 341 إلى 379 .

واقعية علمية للظاهرة الدينية ، كأعمال تشارلز تايلور و ماكس مولر و رينان و أمثالهم [1]، " و ان من تلامذة كونت المعجمي إميل ليتر و العالم النفساني كلود برنار ،و هيبوليت تين و الناقد و المؤرخ إرنست رينان الكاتب اللامع و الأديب العظيم في عصره " [2] و لكن هؤلاء التلاميذ رفضوا الإجابات الكلية لكونت و أخذوا عنه الناحية العلمية وحدها و تبنوا مذهب الشك في الكليات .

العلماوية عند كلود برنار : و قد طبق كلود برنار[3] الوضعية على دراسة الجسم الإنساني ، وذلك عن طريق التشريح و الطب ، ففي كتابه "ميلاد الطب التجريبي" يؤسس كلود برنار لفلسفة علمية ، ترجع العلوم إلى التراتب القائم على الملاحظة ثم الفرضية ثم اكتشاف القانون ، هذا المنهج الذي أدى به إلى إعطاء صبغة فيزيولوجية للجسم الإنساني ، مما أدى به كذلك إلى إرجاع معنى الحياة إلى وظائف الأعضاء ، و إعطاء دور رئيسي للدم في ذلك ،" و على أساس مفهوم البيئة الداخلية أكد برنار أن الكائن الحي مجرد آلة مبنية بصورة ما من شأنها أن توجد اتصالا بين البيئتين الداخلية و الخارجية ،و أننا نستطيع أن نحلل الآلة الحية ، كما نحلل آلة جامدة لكل جزء من أجزائها دوره في إطاره المتكامل ، أي أننا لن نعرف خواص المادة الحية إلا بنسبتها إلى خواص المادة الجامدة ، فوجب أن تكون العلوم الفيزيوكيميائية الأساس الضروي لعلم الحياة "[4] ، و نفى كلود برنار كل التوجهات الكلية الميتافيزيقية التي يمكن أن يتبناها الأطباء ، و لم يبق إلا التجربة المباشرة كأساس للطب ، و في سبيل بلوغ مرحلة الرشد هذه يعتقد كلود برنار أن كل العلوم تمر بمراحل سابقة ، تبدأ بالملاحظة الساذجة ، ثم تتطور إلى الملاحظة الأكثر عمقا ، لتصل بعد ذلك إلى مرحلة الملاحظة العلمية الدقيقة ، التي تتعمق في العلاقات و الأسباب و النتائج ، و في حديثه عن تطور الطب يرجع برنار هذا التطور إلى قانون المراحل الثلاثة الذي قال به كونت ،

---

[1] – أنظر النظريات الرئيسية لهذا الاتجاه في كتاب: يوسف شلحت ، **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الفارابي ، 2003) ، ص :91 إلى 135 .

[2] – رونالد سترومبارج ، مرجع سابق ، ص 403 .

[3] –كلود برنار : (1813 – 1878) طبيب فرنسي يعتبر مؤسس علم الطب التجريبي ، أثر تأثيرا بالغا في إعادة صياغة التوجهات العامة للأطباء ، و قد كان متأثرا بوضعية أوجست كونت ، فحاول فصل علم الطب عن كل المؤثرات الميتافيزيقية ، للمزيد أنظر :

- - **Encyclopædia Universalis** , **OPCIT** .

[4] – يمنى طريف الخولي ، **فلسفة العلم في القرن العشرين** : **الأصول** ، **الحصاد** ، **الآفاق المستقبلية** (الكويت: النجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 2000) ، ص : 92 .

فالطب بدأ مختلطا بالأساطير و بالدين و باللاهوت ، ثم انتقل إلى مرحلة الملاحظة العامة و وصل في الأخير إلى المرحلة التجريبية ، التي تعتمد على الملاحظة العلمية الدقيقة ، و التصنيف و الوصول إلى القوانين التي تحكم الظواهر، و بذلك حاول برنار تخليص دراسة الجسم الإنساني من كل ما يتجاوز التجربة و الملاحظة ، و هذا ما يعني التجاوز النهائي للمسيحية و للاهوت المسيحي القائم على الخوارق في ما يخص الطب و الأمراض التي تصيب الجسم الإنساني و طرق شفائها من اللاهوتيين [1].

النزعة العلماوية عند إرنست رينان : لقد ظهرت النزعة العلمية الجديدة في التعامل مع الدين على يد إرنست رينان[2] ، فقد تبنى رينان نظرة علمية قائمة على النقد التاريخي للأديان و بخاصة المسيحية ، فرينان يصنف الأديان و فق أشكال و تفاصيل التدين التي ظهرت على مر التاريخ الإنساني ، و يقسم رينان الأشكال الرئيسية للتدين إلى عبادة الأصنام و تعدد الآلهة و التوحيد ، و لا ينسى الإشارة إلى الدين الطبيعي العقلاني الذي ظهر في القرن الثامن عشر ، و يرفض رينان القول بأن الكون تسيره إرادة إلهية ، لأنه في نظره مسير بذاته التي تسعى باستمرار إلى البلوغ إلى الكمال ، هذا الكمال النهائي هو الذي يعتبر إلها عند رينان ، و هو الذي أنتج العوالم الطبيعية بما فيها التي تقترب من الكمال كالنبات و الحيوانات العليا ، و في سبيل تحقيق الألوهية التي يعتبرها رينان من اختراع البشر يجب سلوك طريق العلم الذي به وحده يتحقق الكمال الإنساني[3].

و ينتقد رينان الأديان و ما فيها من عقائد و أخلاق ، و لا يفوته انتقاد الدين الطبيعي القائم على أسس منطقية تدور في كل الاتجاهات و لا يمكن للناس تعلمها و السير عليها ، لأنها لا

---

[1] - Voir: Claude Bernard , **Introduction à l étude de la medecine expérimentale** (The Echo Library, 2008) , P : 6-9 .

[2] - إرنست رينان : (1823 – 1892) فيلسو ف و كاتب و مؤرخ فرنسي ، تأثر رينان بنتائج العلوم التجريبية و حاول تطبيقها على العقائد ، و قد حاول تطبيق تطورية دارون على العقائد ، باحثا عن جذورها و عن عوامل تشكلها و تطورها و طبق هذا المنهج على الديانة المسيحية ، فكتب كتاب "تاريخ أصول المسيحية " و كتاب " حياة المسيح " ، قد دعا إلى دراسة شخصية المسيح عليه السلام كشخصية تاريخية عادية و دعا إلى قراءة الكتاب المقدس كأي كتاب آخر و هذا ما أثار مناقشات حادة و ردود فعل من الكنيسة الكاثوليكية ، للمزيد أنظر :

- - Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[3] – أنظر:أندريه كريسون، **رينان حياته آثاره فلسفته** ، ترجمة : ميشال أبي فاضل (الطبعة الأولى ؛ بيروت ، المؤسسة العربية للطباعة و النشر ،1977) ، ص :29 إلى 91 .

تتوافق مع الطبيعة التي تسيرهم ، و كل أشكال التدين السابق مآلها إلى الزوال عند رينان ، إلا الدين الذي يمليه الضمير الإنساني القائم على قيم المثال الأعلى و الحق و الخير و الجمال ، كما ينكر رينان ثنائية الروح و الجسد التي يقوم على أساسها الثواب و العقاب الديني ، لأن الروح و الجسد من إنتاج المادة و الفرق بين الجسد و الروح هو أن الروح تعني أن الإنسان يفكر و يعقل و يفهم.

و لا يمكن عند رينان فهم الدين فهما علميا إلا عن طريق الرجوع إلى المسار التاريخي الذي مر به ، و قد أوجد رينان عدة دراسات تاريخية للأديان ، أدت إلى ردود أفعال قوية على فلسفته ، و بصفة خاصة مؤلفيه "أصول المسيحية" و "تاريخ بني إسرائيل" ، فالديانة المسيحية تخضع لعوامل تطور الفكر التي تمر بمرحلة البساطة و السذاجة ، ثم تسير أكثر نحو التعقيد ، فالمسيحية الأولى كما يعرضها الإنجيل هي مسيحية بسيطة جذابة ، لا تقوم على الفلسفة و البرهنة العقلية ، و فيها الكثير من الخوارق التي تتواءم مع بساطة التفكير البشري ،[1]ثم تطورت بعد ذلك على يد بولس لتنتشر في أرجاء الإمبراطورية الرومانية ، ثم امتزجت بالفلسفة اليونانية الرومانية القائمة على العقل و التفكير ، ثم تظهر الكثلكة كنتيجة تطبيقية لهذا التمازج الذي بلغ قمته في خلاصة توما الإكويني اللاهوتية ، و لكن هذا التمازج بين العناصر العقلية و العناصر الأسطورية البسيطة عاد ليظهر فيه الشقاق من جديد ، و لا شك أن النظرة البسيطة الساذجة لا يمكن أن تصمد أمام النظرة العلمية القائمة على العقل و على التجربة و البرهان،"و كان أرنست رينان الباحث عن الإيمان و المعذب بالشك ، يبحث عن دين يوفق بينه و بين المنهاج العلمي الذي اعتمده ، فانتهى إلى رفض الدين المسيحي رفضا مسنودا بالدليل و البرهان ، و أصدر أشهر كتبه **حياة المسيح** الذي صدم جميع المسيحيين الأورثوذوكسيين في أوربا قاطبة ، و ذلك من خلال بحثه النقدي في المزاعم الخارقة للطبيعة الواردة في الأناجيل ، كما رفض أيضا مذهب هيغل ،و وجده مسرفا في ميتافيزيقاه ، و كاد يقترب مما اقترب منه بعض الشعراء الشباب الفاجرين ، أي اتباع دين الفن ، فرينان كمعاصره ماثية أرنولد يشعر بالحاجة الماسة إلى الخبرة الدينية ،و لذلك اقترح أن تحل محلها الخبرة الجمالية ،و

[1] – Ernest renan : **Vie de Jésus** (Troisième édition ; Paris : Librairie Nouvelle , 1863) P : 167 .

لكن دين العلم بقي مطلبه طوال حياته ، و عندما فشل في العثور عليه انتهى إلى الشك في كل دين "[1].

الفرع الرابع : المدرسة الواقعية في الأدب : بدأت في مجال الأدب بوادر قبول الواقع الجديد الذي ظهر بعد القرن الثامن عشر تظهر في المدرسة الواقعية التي قامت على محاكاة الواقع ، و إن تجوزت في الشخوص و الأحداث التي لم تشترط فيها إلا الخضوع للقواعد التي يخضع لها الواقع العام ، و ذلك لكي لا يتحول الأديب إلى ناسخ للواقع ، و قد ظهرت المدرسة الواقعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كردة فعل على الرومانسية التي أوغلت في الخيال الهارب من معالجة الواقع الإنساني الذي أوجده المجتمع الحديث ، و "كان من البديهي أن تسفر أجواء المرحلة الواقعة ما بد عام 1848 عن ردة فعل وضعية ضد الجيل السابق و مثاليته و عاطفته ... و لم تقتصر الردة على الميدان السياسي ، بل تجاوزته إلى ميدان الأدب ، حيث كانت الردة على الرومانسية بالغة الشدة ، إذ انسحب الأدب إلى ميدان الواقعية ، و أخذ يعالج المواضيع العادية ، و حتى المضجر و المبتذل منها "[2]، كما أن الازدهار الكبير الذي عرفته العلوم التجريبية و سيادة المذهب الوضعي أدت إلى أن يساير الأدب و الفن هذا الواقع الجديد ، ساعيا بذلك إلى تحقيق النجاح الذي حققته العلوم التجريبية ، و لم تكتف الواقعية بالتركيز على الإنسان عامة كما فعلت الكلاسيكية ، بل حاولت معالجة الظاهرة الإنسانية في تجلياتها الفردية و الاجتماعية ، كما ابتعدت الواقعية عن الجنوح و الهروب الذي لجأت إليه الرومانسية ، بل عالجت الواقع بكل فسيفسائه ، و بكل طبقاته الاجتماعية و أصناف الناس فيه ، كما أن الأديب الواقعي يلتزم بالحياد ، فلا تتأثر أعماله بميوله الشخصية النابعة من المواقف السياسية أو الثقافية أو الدينية ، بل يعرض الواقع كما هو و يترك التأثير على القارئ لمنهجه الفني في عرض العمل الأدبي ، هذا المنهج الذي يجعل القارئ يتأثر بالجمال و بالقبح من تلقاء نفسه و بدون إكراه أو وعض من الكاتب ، و يعتمد الأديب الواقعي في تحليله للأحداث على الأسباب و النتائج التي تسير و فق قانون مطرد كما يفعل العالم الطبيعي ، و إذا كان الأدب الواقعي يميل إلى العلم فهذا لا يعني أنه خال من الجمال ، و قد اعتمد الواقعيون على النثر أكثر من اعتمادهم على الشعر لأن النثر أميل إلى لغة الناس العادية ، كما اعتمدوا بصفة

---

[1] – رونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث** ، مرجع سابق ، ص : 403 .

[2] – المرجع نفسه ، ص : 405 .

خاصة على الرواية التي تفسح المجال أكثر للتفصيل و التحليل و اعتمدوا في المرتبة الثانية على المسرح ثم على الشعر ، كما أن أسلوب الواقعيين كان منسجما مع الواقع الإنساني ؛ ففي مجال اللغة اعتمدت اللغة البسيطة البعيدة عن التعقيد و عن الابتذال ، و الإبداع في اختلاق الشخصيات و الحوادث التي لا تبعد عن النماذج الواقعية ، و كذلك التعمق في التحليل و في بيان التفصيلات دون الإكثار من الجزئيات و الثانويات التي لا قيمة لها [1].

أونورييه دي بلزاك : و أبرز أديب يمثل هذا الاتجاه هو الروائي الفرنسي بلزاك ، فقد حققت رواياته رواجا كبيرا في القرن التاسع عشر ، و قد جمع بلزاك [2]خمسا و ثمانين رواية في عنوان واحد هو "الملهاة الإنسانية" ، في مقابل كوميديا دانتي الإلهية ، و قد قسم بلزاك مجموعته إلى ثلاثة أقسام ، تضمن القسم الأول العادات و الطبائع التي كانت سائدة في مجتمع القرن التاسع عشر ، و خصص القسم الثاني للدراسات الفلسفية ، أما القسم الثالث فخصصه للدراسات التحليلية ، و اتسم أدب بلزاك بالواقعية التي عالج من خلالها هموم إنسان القرن التاسع عشر ، و كان له أثر كبير على كل أدب هذا القرن ، بما فيه الأدب الفرنسي المعاصر ، و امتد تأثيره إلى الأدب الأمريكي و السوفيتي فيما اصطلح عليه بالواقعية الاشتراكية[3].

---

[1] – أنظر:فيليب فان تيغيم ، **المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا** ، ترجمة : فريد أنطونيوس (الطبعة الثالثة ؛ بيروت باريس : منشورات عويدات ، 1983) .

[2] – أونورييه دي بلزاك : (1799 – 1850) أديب و روائي فرنسي ، من أبرز الأدباء الفرنسيين في القرن التاسع عشر ، اشتهر بغزارة منتوجه الأدبي الذي وصل إلى 85 رواية جمعت و طبعت تحت عنوان الملهاة الإنسانية و من أبرز رواياته " الثوار الملكيون " " إهاب الشجن " ، الزنبقة في الوادي "، و قد ابتدع بلزاك المنهج الواقعي الذي صور به حال المجتمع الأوربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، و تبعه في ذلك أدباء لامعون في فرنسا مثل فلوبير ، و موباسان، و امتد تأثيره إلى روسيا في شكل الواقعية الاشتراكية ، للمزيد أنظر :

– كايتان بيكون ، **بلزاك بقمه** ، ترجمة: جميل جبر (لبنان : المطبعة البولسية) .

[3] – أنظر: جورج لوكاش ، **بلزاك و الواقعية الفرنسية** ، ترجمة : محمد علي اليوسفي (الطبعة الأولى؛ المؤسسة العربية للناشرين المتحدين ، 1985) ، ص : 69.

أثر التجريبية على أدب إميل زولا : و قد انتقلت النظرة التقديسية للعلم و للتجربة العلمية إلى الأدب في ما اصطلح عليه بالمدرسة التجريبية التي أسسها إميل زولا[1] ، و لكن زولا ادعى بأن الأدب الطبيعي ليست له مدرسة ، و أنه لا يطمح أن يكون رئيسا لمدرسة ، فالأدب الطبيعي عنده ناتج عن تطور الواقع الإنساني الذي اتسم بتوسع العلوم التجريبية ، و نجاحها في إيجاد إجابات للأسئلة التي راودت الإنسان في نظرته للعالم الذي يحيط به ، كما أن الأدب الطبيعي له خلفية فكرية أسسها علماء و مفكرون سابقون ، و يرجع زولا الأدب الطبيعي إلى ديدرو الذي أسس الموسوعة على أساس العلوم التجريبية ، في مقابل روسو الذي قال بالألوهية بدون وحي ، فروسو يشكل خلفية للرومانسيين، أما خلفية الطبيعيين الفكرية فتقوم على ديدرو و ستاندال و بلزاك و فلوبير ، و ينتقد زولا المثالية الرومانسية التي لا تتفق مع الروح العلمية التي سادت القرن التاسع عشر ، و هذا ما أدى إلى انقلاب الكثير من روادها عليها ، فينبغي على الأديب في نظر زولا أن يستخدم في أدبه الطرق العلمية الجديدة التي أوجدتها العلوم التجريبية ، فقد دعا زولا إلى تطبيق المناهج العلمية التي تطبق على المادة الخام على المشاعر و العواطف بعد أن طبقها كلود برنار على الجسم الإنساني ، فالأديب ينبغي أن يكون محسا بالواقع بدل أن يكون موصوفا بسعة الخيال ، و يضيف إلى دقة ملاحظته إخضاع الشخصيات و الأحداث الأدبية للقوانين التي تحكمها في الطبيعة دون خروج عن هذه القوانين ، فالرواية عند زولا تجربة يجريها الروائي على الإنسان مستعينا بالملاحظة ،" إن الروح العلمية عند زولا تؤدي إذن إلى تمثل ميكانيكي للمجتمع و للجسم ، و بطريقة منطقية لهذا التوجه ينتقد زولا أيضا التقديم الذي كتبه بلزاك للكوميديا البشرية ... حيث يجد زولا بأن وضوح البعد العلمي قد ضاع بذلك ، و أن هناك لبسا رومانطيقيا عند بلزاك ، و ما يعتبره زولا بمثابة نتيجة علمية إنما هو التصور اللاجدلي لوحدة عضوية في الطبيعة و في المجتمع ..."[2] ، و بذلك فقد أخضع زولا العواطف و الأحاسيس الإنسانية للحتمية المادية التي تحكمها القوانين الطبيعية ، و

---

[1] – إميل زولا : (1840 – 1902) أديب و كاتب فرنسي ، يتبر زعيم المدرسة الطبيعية في الأدب الفرنسي ، و قد نالت رواياته شهرة واسعة و ترجمت إلى العديد من اللغات ، و قد جسد زولا مذهبه الطبيعي في مجموعة أدبية من عشرين رواية عالج فيها الأوضاع الجديدة في فرنسا إبان الإمبراطورية الثانية ، للمزيد أنظر :

– مارك برنارد ، **إميل زولا** ، ترجمة : غالية شملي (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1978) .

[2] – جورج لوكاش ، **بلزاك و الواقعية الفرنسية** ، ترجمة : محمد علي اليوسفي (الطبعة الأولى ؛ المؤسسة العربية للناشرين المتحدين ، 1985) ، ص : 131 _ 132 .

من هذه الناحية تعتبر المدرسة الطبيعية في الأدب الغربي في القرن التاسع عشر تكريسا للنظرة المادية الشاملة للإنسان ، متجاوزة القلق الرومانسي من العالم الجديد و مغرقة في المادية حتى النخاع[1].

الفرع الخامس : الصراع بين الفلاسفة و العلماء التجريبيين : و قد نتجت النزعة التقديسية للعلوم في القرن التاسع عشر من عدة عوامل ، أهمها النجاح و التوسع الذي عرفته العلوم التجريبية ، و كذلك المجتمع الجديد الذي أوجدته الثورة الفرنسية و المعاهد العلمية المتعددة الاختصاصات ، التي أنشأت جيلا من المؤمنين بالعلم و بقدرته الفائقة التي ينبغي أن تسود و تسيطر على كل الحياة الإنسانية ، و قد ظهر شقاق جديد بين الفلسفة و العلم التجريبي بسبب محاولة الهيجليين حصر دور العلم ، و هذا ما أدى إلى ردود أفعال العلماء الطبيعيين الذين وصلوا إلى درجة وصف الفلسفة بالخيال الضار ، " و تناسبا مع نمو هذه الفكرة تزايد بطبيعة الحال الصدع بين العلم و الفلسفة ، و هذا ما حدث إن سابقا أو لاحقا حتى في ألمانيا بلد المثالية الفلسفية ، و وصف العالم الألماني الكبير هرمان فون هلمهولتس [2]هذا الانشقاق كما دعاه في محاضرة ألقيت في جامعة هايدلبرج سنة 1862 ، لقد وجه اللوم في الأزمنة الأخيرة إلى العلم الطبيعي لأنه شق طريقا لنفسه و ازداد انفصالا عن باقي العلوم ، و وجه هلمهولتس اللوم على حدوث هذا الصدع إلى الفلسفة الهيجلية التي شهرت بالعلوم التجريبية ، لقد اتهم الفلاسفة رجال العلم بالضيق ورد العلماء على هذا الاتهام بأن الفلاسفة مهووسون ، و أسفرت كل هذه المهاترات على نزوع رجال العلم إلى التركيز على استبعاد المؤثرات الفلسفية في عملهم ، بينما اتجه البعض الآخر بما في ذلك أحدهم بصيرة إلى ما هو أبعد فأدانوا الفلسفة لا لأنها بلا نفع وحسب و لكن لأنها حلم ضار"[3].

---

[1] – أنظر : صلاح فضل ، منهج الواقعية في الابداع الأدبي (القاهرة :دار المعارف ، 1980) ، ص: 11 و ما بعدها .

[2] – هرمان فون هلمهولتس : (1821 – 1894) عالم فيزياء و طبيب ألماني ، له عدة اسهامات و اكتشافات في الطب و الفيزياء في القرن التاسع عشر ، و قد عاش في فترة ازدهرت فيها العلوم التجريبية و تتابعت الكشوفات فيه ، خاصة مع تطور وسائل التجريب ، للمزيد أنظر :

_ Jean-Louis BRETEAU, HERMANN LUDWIG FERDINAND VON HELMHOLTZ **Encyclopædia Universalis** , **OPCIT** .

[3] – فرانكيلن باومر، **الفكر الأوربي الحديث** ، ترجمة : أحمد حمدي محمود (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1989) ، ج : 3، ص : 56 .

الفرع السادس : المادية في القرن التاسع عشر : و قد تعمق المذهب المادي في ألمانيا أكثر من غيرها من البلدان الأوربية ، و كان للنزعة العلمية أثرها في انتشار المذهب المادي ، و ذلك لأن الاعتقاد في حتمية القوانين الطبيعية يؤدي بصفة آلية إلى الاعتقاد في مادية الكون و في قدم المادة و خلودها [1]، و دعم هذا التوجه المادي ظهور نتائج الأبحاث الجديدة في علوم الفيزياء و الكيمياء كالنظرية الذرية لجون دالتون[2] ، كما أن الأبحاث التي تناولت موضوع الطاقة و علاقتها بالمادة دعمت كذلك التوجه المادي في القرن التاسع عشر ، و قد نشر لودفيج بوخنر[3] سنة 1855

---

[1] - " Le matérialisme s'est toujours appuyé sur l'étude de la nature ; aujourd'hui, il ne peut plus se borner à expliquer dans sa théorie les phénomènes de la nature d'après leur possibilité ; il faut qu'il se place sur le terrain des recherches exactes, et il accepte volontiers ce forum, parce qu'il est persuadé qu'il y gagnera nécessairement son procès. Beaucoup de nos matérialistes vont jusqu'à prétendre que laconception de l'univers, qu'ils ont adoptée, est une conséquence nécessaire de l'esprit des recherches exactes ; un résultat naturel de l'immense développement en largeur et en profondeur, qui a été donné aux sciences physiques, depuis que l'on a renoncé à la méthode spéculative pour passer à l'étude précise et systématique des faits. Ne nous étonnons donc pas si les adversaires du matérialisme s'attachent avec un plaisir tout particulier à chaque phrase d'un savant sérieux, qui rejette cette prétendue conséquence, et représente même le matérialisme comme expliquant mal les faits, comme une erreur naturelle de chercheurs superficiels, pour ne pas dire de simples bavards. " Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT,T :2, P : 147-148.

[2] - جون دالتون : (1766 – 1844) عالم كيمياء بريطاني ، يعتبر أبا للكيمياء الحديثة ، و قد بين علاقة الكيمياء بالذرات ، فذرات العنصر الواحد لها نفس الخصائص في حجمها و شكلها و كتلتها و تختلف هذه الخصائص باختلاف العنصر ، و يحدث التفاعل الكيماوي عند إعادة تموضع الذرات داخل الجزيء هذا التموضع لا يفقد الذرات خصائصها الذاتية الثابتة ، للمزيد أنظر :

- Encyclopedia Britannica , OPCIT .

[3] - لودفيج بوخنر : (1824 – 1899) فيلسوف و عالم طبيعي ألماني ، يعتبر من أشهر الماديين في القرن التاسع عشر ، و قد تبنى إلحادا ماديا أنكر فيه كل العقائد و الغيبيات ، و رأى أن الفكر لا ينفصل عن خصائص المادة ، و قد انتقد الماركسيون كتاب المادة و الطاقة لبوخنر بسبب تبنيه للبرالية التنافسية التي اعتبرها متوافقة مع فكرة صراع الأنواع التي قال بها بوخنر ، للمزيد أنظر :

- IBID .

كتابه "المادة و الطاقة" ، و عمم البيولوجيون مباحث الطاقة في الفيزياء إلى البيولوجيا ، و اعتبروا أن الأحياء تتغذى على نفس العناصر التي تتحكم في الحركة الفيزيائية ، "و تكشف عناوين بعض فصول من كتاب بوخنر الذي طبع عشر مرات في ألمانيا وحدها بين 1855 و 1889 ما حدث من انحراف أساسي عن مادية منتصف القرن هذه ، تمثل في مسائل مثل "خلود المادة" و "خلود القوة" و ثبات قوانين الطبيعة و حرية الإرادة ، و عنيت أغلب البراهين بإثبات الدعوى المادية المعروفة من أجل طويل بأن العقل من إنتاج المادة أو التركيب الفيزيائي للمخ ، و مع هذا فقد كانت هناك إشارات خاصة إلى قوانين المحافظة على المادة و الطاقة ، عبر عنها بوخنر بقوله: " إن الطبيعة و المادة مشتركان في الوجود و إن المادة و الطاقة لا يمكن أن تكونا قد خلقتا و لكنهما أبديتان ، و أنه لا وجود لشيء في الطبيعة كالقوة الحيوية أو الروح أو النفس "، و يكشف الكتاب أيضا عن العلاقة الوثيقة في عقل بوخنر بين المادية و القول بخضوع كل الأشياء للضرورة و الافتقار إلى حرية الإرادة ، و كان بوخنر يأمل أن يساعد العلم الجديد على إنهاء سيطرة المذاهب الترانسدانتالية التي ترفض التجربة"[1] .

المطلب الثالث : الإلحاد عند الهيغليين :

الفرع الأول : الإلحاد عند هيغل : شهد نقد المسيحية مرحلة جديدة في القرن التاسع عشر أكثر عمقا و جرأة من النقد الذي ساد في القرن الثامن عشر ، فقد ظهرت العديد من الأعمال النقدية التي كان لها صداها القوي ، و بشكل رئيسي أعمال هيجل[2] و الهيجليين ، فقد

---

[1] – فرانكلين باومر ، مرجع سابق ، ص : 62 .

[2] – جورج ولهلم فريدريك هيجل : (1770 – 1830) فيلسوف ألماني يعتبر من أهم الفلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر الميلادي ، و يعد مؤسسا للمثالية الألمانية ، تلقى هيجل في صغره تكوينا لاهوتيا ، ثم اطلع على أعمال مفكري القرن الثامن عشر ، و ناصر الثورة الفرنسية ، ثم رأى التناقضات التي ورثها الغربيون بعد الثورة و بعد سيطرة الفكر التنويري ، فحاول هيجل إيجاد مشروع فكري يجمع فيه هذه المتناقضات في وحدة واحدة ، و رأى في سبيل ذلك أن الوجود في صيرورة من التناقضات و السلوب تشكل في مجموعها وحدة كلية هذه الوحدة هي وحدة عقلية خارجية في نظر هيجل لأنه لا يمكن إدراكها في كليتها و في صراع أجزائها إلا عن طريق العقل ، و قد تأثر هيجل في فلسفته بكانت، و اتسمت فلسفة هيجل بالغموض و الاستغلاق الذي جعل أنصارها يتنوعون من أشد المتدينيين إلى أقصى الملاحدة ، وقد تأثر بفكر هيجل كارل ماركس الذي كان من الهيجليين ثم أعاد صياغة الهيجلية ليجعل المادة سابقة على الفكر بخلاف هيجل الذي جعل الفكر سابقا على المادة ، للمزيد أنظر :

شغلت دراسات الدين في فكر هيجل مساحة رئيسية حتى وصف بالفيلسوف الراهب ، و بصفة خاصة في السنوات الأولى التي ظهرت فيها تآليفه ، مثل كتاب حياة يسوع الذي كتبه هيجل سنة 1795 ، متأثرا بفلسفة كانت حول الدين لذا حاول إبراز الجانب الأخلاقي في المسيحية في مقابل الجانب السلبي في اليهودية مطبقا المنهج التاريخي في ذلك [1]، و ذلك نظرا للتكوين اللاهوتي البروتستانتي الذي تلقاه ، و لكن البروتستانتية في هذه المرحلة كانت تتعرض لهجوم عنيف من تيارات داخلية كتيار التقويين الذين حاولوا إقامة الإيمان على العاطفة القلبية و البعد عن الحرفية الجافة للكتاب المقدس ، و في المقابل تيار تنوير القرن التاسع عشر الذي نزع التقديس عن المسيحية و نفى كل الخوارق و حصر مهمة المسيح عليه السلام في تحسين الأخلاق ، في هذه الأجواء المضطربة ظهرت فلسفة هيجل ، فاتسمت الكتابات الدينية الأولى لهيجل بنزعة تحررية كانت تحصر رسالة المسيح في الأخلاق ، و لم يحصر دور الدين في الوسط الشعبي في الأخلاقية بل فسح فيه المجال للخيال و العاطفة لأن ذلك يتناسق مع طبيعة التفكير الشعبي ، كما أن النزعة الحلولية الهلينية تظهر في بعض الفصول من الكتابات الأولى لهيجل .

و قد تبلورت فلسفة الدين في صورتها النهائية عند هيجل في المحاضرات في فلسفة الدين التي ألقاها في برلين ، فقد تبنى هيجل تفسيرا ملحدا للدين يقوم على أن أساس الدين هو نفسه أساس الفلسفة من حيث المبحث المتعلق بالمطلق و الكلي ، غير أن الفلسفة تبحث في المفهوم العقلي بينما يجسد الدين الكلي في تصورات [2]، و بخلاف كانط الذي يجعل اللانهائي مستقلا عن النهائي يوحد هيجل بين النهائي و اللانهائي فكلاهما يتضمن الآخر، فيجعل هيجل تصور الإنسان للألوهية قائما على تفسير الجزئيات بالكليات ، و بذلك تصبح الجزئيات مكونا رئيسيا للكليات ، و لا يمكن للكليات أن توجد بدون جزئيات و هذا ما يجعله يقيم علاقة وحدة بين الألوهية و المخلوقات لا يمكن لكل منهما أن يوجد خارج الآخر ،" إن العلاقة الحقيقية بين النهائي و اللانهائي هي الوحدة غير القابلة للانفصام و التي يبدو فيها النهائي لحظة رئيسية من لحظات

- عبد الفتاح الديدي،**فلسفة هيجل** (القاهرة :مكتبة الأنجلو ، 1970) ، ص : 3 إلى 16.

[1] – للمزيد انظر : جورج ولهلم فريدريك هيجل ، **حياة يسوع** ، ترجمة : جرجي يعقوب (بيروت: دار التنوير للطباعة و النشر) ، ص:34 .

[2] – أنظر : ولتر ستيس ، **فلسفة هيجل** : **فلسفة الروح** ، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام (الطبعة الثالثة ؛ بيروت : دار التنوير للطباعة و النشر ، 2005) ، ص : 172.

اللانهائي ، فالله هو الحركة نحو اللانهائي و بذلك فهو الحركة بذاتها من حيث أنه إبطال للنهائي ، و حتى يكون الله الله لا يسعه أن يتخلى عن النهائي ، فبدون العالم ما كان الله ، إنه الكلي المطلق، أي الفكر الأعلى الذي يتنامى واضعا تعيناته التي يردها إلى ذاته ، و مع ذلك فإن هيجل ينفي أن يكون من أنصار مذهب وحدة الوجود ، ففي معناه الحرفي يقوم مذهب وحدة الوجود بنظر هيجل على اعتبار أن كل شيء هو الله ، بما في ذلك الوقائع الأمبريقية في برانيتها ، و هذا تصور محال لا يتمثل في أي دين أو فلسفة"[1] .

و قد طبق هيجل نظرته الفلسفية للدين على المسيحية اللوثرية بصفة خاصة ، و اعتبر فكرة التجسد أرقى العقائد المسيحية لأنها تعبر عن عودة الاتحاد بين النهائي و اللانهائي ، و بذلك حاول هيجل الربط بين العلم و الإيمان بخلاف كانت الذي فصل بينهما ، وأدى به ذلك إلى تأويل العقائد المسيحية تأويلا نظريا يتفق مع مذهبه في فلسفة الدين ، ففسر الثالوث على أنه الكلي و الجزئي المنطقي ، فالأب هو الكلي و معناه الفكر المحض القائم على العلم و بما أن كل علم يحتاج إلى موضوع فإن الكلي الإلهي يتخذ صفة الجزئية و يتجزء إلى أفكار متعددة، و بذلك تظهر الأفكار الجزئية في الإبن ، كما يفسر الفداء بأنه تجاوز الإنسان لمرحلة الحيوانية ليتحد بالكلي ، و العشاء الرباني هو رمز لاتحاد الجزئي بالكلي ، أما العقائد الكاثوليكية فقد رفضها هيجل رفضا مطلقا ، و في ما يخص عقيدة الألوهية فقد رفض هيجل العقائد التنزيهية التي تبنتها الأديان السماوية ، فإله هيجل لا يخرج عن العالم و هو ناتج عن فكر المخلوق ، كما ينكر هيجل عقيدة الخلق ، " فالإلهي ليس إلا اتفاق العديد من الأذهان التي تتوحد من خلال معرفتها للكل الواحد معرفة متماثلة ، و ذلك في حال كون هذه الأذهان تخص أشخاصا حكماء ، انطلاقا من وجهة النظر هذه ، نفهم كيف استطاع مذهب هيجل أن يظهر كفلسفة ملحدة بصورة جذرية"[2] ، و يطبق هيجل مذهبه الفلسفي على مسألة خلود الروح و الثواب و العقاب الأخروي ، فينكر هيجل كل خلود للذوات المشخصة و لا يكون الخلود عنده إلا للذات الكلية المفكرة .

و قد شكلت فلسفة هيجل منظومة فكرية حاولت التخلص من التشتت و التشرذم في الآراء و النظريات ، هذا التشرذم الذي كان طابعا خاصا للفكر الغربي في نهايات القرن الثامن عشر

---

[1] – رينيه سيرو ، مرجع سابق ، ص : 55 .

[2] –المرجع نفسه ، ص : 51.

و بدايات القرن التاسع عشر ، هذه الوحدة العضوية ساهمت في انتشار فكر هيجل ، و في تبنيه من مختلف التيارات الفلسفية و الإديولوجية و الدينية ، كما شكل فكر هيجل بداية لظهور الإديولوجيات اللاحقة مثل الماركسية و مثل تطورية سبنسر ، و لم يقف تأثير هيجل عند حدود الفلسفة بل امتد إلى تغذية النزعات القومية السياسية ، و " يبدو لنا أن هيجل كان يدين بالمسيحية، و لكن القس الدانماركي و المؤسس الرئيسي للوجودية المسيحية كيركيغارد اتهم هيجل بأنه أفرغ المسيحية من حيويتها من حيث إنه جعلها مسيحية معقولة ، و بذلك أصبحت تجريدية ، و مما لا شك فيه أن هناك بعضا من حقيقة فيما قاله كيركيغارد ، فهيجل جعل العقل و الدين متطابقين ، و لكنه اعتبر الفلسفة أعلى جمعية (مركب) بينهما ، فهو يرى أن المسيحية رمزية ، أو أنها الأسلوب الأسطوري الصالح لمخاطبة العقول العاجزة عن التفلسف أو الفلسفة ، و هكذا أضفى هيجل على المسيحية شرفا ، حيث إنه جعل تصوراتها تتفق مع فلسفته بأسلوب دون فلسفته قليلا "[1]، و هذا مما يفسر رفض كيركغارد للنزول بالمسيحية إلى مستوى الفلسفة ، كما أن نتيجة الهيجلية كانت الإلحاد المادي عند ماركس و فيورباخ ، كما أن الحركة المعادية للإكليروس في إيطاليا قامت على أساس الفلسفة الهيجلية و دعت إلى تغليب سلطان الدولة على الكنيسة ، و هذا ما جعل الكنيسة الكاثوليكية تدرج سنة 1864 الهيجلية ضمن الهرطقات الحديثة [2].

الفرع الثاني : نقد المسيحية عند دفيد شتراوس :

من الهيجليين الذين حملوا لواء نقد الدين نجد دفيد شتراوس[3] David Strauss ، و قد ألف عدة مؤلفات نقدية يأتي على رأسها كتاب "حياة المسيح"[1]، و قد استعمل شتراوس في

---

[1] – رونالد سترومبرج ، مرجع سابق ، ص : 368 .

[2] – أنظر : المرجع نفسه .

[3] – دفيد شتراوس : (1808 – 1874) فيلسوف و لاهوتي و مؤرخ ألماني ، تأثر شتراوس بهيجل و بشلنج و شلايرماخر ، اشتهر شتراوس عند نشره لكتابه حياة المسيح ، و قد تبنى في هذا الكتاب فكرة أن المسيح عليه السلام ليس إلها و إنما هو شخصية تاريخية كما رأى أن العهد الجديد ليس وحيا بل هو كتابات لاشعورية للمجتمعات المسيحية الأولى ، ، هذا الكتاب الذي أثار ضجة في وقت صدوره ، و تعرض لردود عديدة ، للمزيد أنظر :

نقده للمسيحية المنهج الأسطوري و ذلك بإعطاء الصبغة الإنسانية للمسيح عليه السلام ، ثم بيان أن ما ألصق بشخصية المسيح من خوارق هو من صنع خيال كتبة الأناجيل الذين أظهروا الشخصية الأسطورية للمسيح ، و قد قوبلت أفكار شتراوس بانتقادات شديدة لأنه تجرأ على نفي الوقائع التي تذكرها الأناجيل ، ففي الوقت الذي كان فيه اللاهوتيون المؤلهون يحاولون البرهنة على صدق المعجزات ، و يحاول اللاهوتيون العقلانيون إعطاء تفسيرات علمية واقعية للمعجزات جاء شتراوس و نفى الوجود الواقعي لهذه الأحداث و يكون بذلك قد بدأ مرحلة جديدة من النقد ، و قد فاجأ شتراوس كل مذاهب النقد بأن نسب أسطرة شخصية المسيح إلى كتاب الأناجيل الذين صبغوا مسيحانية اليهودية القديمة على شخصية المسيح ، و دعمت الاضطرابات التي عرفتها المسيحية الأولى هذا التوجه .

لذا فقد دعا شتراوس معاصريه إلى تجاوز الشخصية الأسطورية التي نسبتها المسيحية للمسيح ، و البحث عن الشخصية الحقيقية التي كانت بشرية بأتم معنى الكلمة ، و أفرغ عليها التاريخ الأسطوري أحماله بعد ذلك ، " و يكتشف شتراوس بوجه خاص في أقوال يسوع تناقضات يردها إلى نزاع بين المسيحيين المتعلقين باليهودية و بين البولسية التي افترقت عن الأعراف اليهودية ، و يرى في الأناجيل تاريخ الجماعات المسيحية الأولى بالذات ، و قد انعكس في أسطورة يسوع ، إذن فالهيجليون يولون المسيحية اهتمامهم باعتبارها مرحلة من تطور الروح ..." [2] فالعمل النقدي الحقيقي يكمن عند شتراوس في البحث عن هذه الشخصية الحقيقية ، و كشف العناصر الأسطورية التي علقت بها ، و في كتابه "دوغمائية المسيحية" يستعمل شتراوس النقد التاريخي الهيجلي ليبني لاهوتا يصل به في النهاية إلى نقض اللاهوت المسيحي الذي لا يمكن أن يقوم على العقل ، و ينسب كل ما نسبته المسيحية إلى شخص المسيح إلى الإنسانية عامة التي هي ابنة الله ، و التي ارتكبت الخطيئة الأصلية التي لا بد لها من الخلاص منها عن طريق العلم ، و في كتابه "الإيمان القديم

- an-Louis KLEIN, **DAVID FRIEDRICH STRAUSS** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[1] -Voir: David Strauss , **Vie de Jésus** , trad:E Littré (Paris : Librairie de Ladrange ,1839), P : 355 .

[2] – إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، ج : 6 ، ص : 255 .

و الجديد"[1] يقيم شتراوس لاهوتا إلحاديا ، و يطرح فيه أسئلة حول إن كان العالم الغربي فعلا مسيحيا في القرن التاسع عشر ، و حول طريقة تنظيم الإنسان لعالمه و كيف يحافظ على حياته ، و يجيب على أسئلته بأن العالم الغربي فقد الدين في القرن التاسع عشر ، و يتبنى موقفا تطوريا في حديثه عن نظام العالم يقرب من تطورية داروِن ، و في مجال تنظيم الحياة ينبغي على الإنسان عند شتراوس أن يسلك طريق العلم ، و قد تعرض شتراوس لانتقادات العلمانيين الذين اتهموا منهجه بالنقد السلبي دون إعادة البناء ، كما اعتبرت الكنيسة أفكاره خطرا على الإيمان المسيحي.

الفرع الثالث : الإلحاد عند لودفيج فيورباخ : شكل فكر فيورباخ[2] مرحلة حاسمة في تاريخ الإلحاد في أوربا في القرن التاسع عشر ، و هذا ما يفسر أن الماركسية تغذت من مذهبه الروح المعادية للدين ، فقد شكل فيورباخ موضوعا لدراسات رواد الماركسية، فكتب عنه انجلز "فيورباخ و نهاية الفلسفة الألمانية التقليدية" ، و ناقش كل من ماركس و لينين أفكار فيورباخ ، و قد بنى فيورباخ نقده للدين على أسس إنسانية نفسية ، فأرجع نزعة التدين إلى الذات الإنسانية ، فالإنسان يعي وجوده الذاتي الخاص به ، ثم يدرك أن هناك أنواعا خارجة عنه ، و في استرساله في تتبع الأنواع الكلية تتولد لديه نزعة التأليه للأمور الكلية و يعبر عنها فيورباخ بخلق الآلهة ، و هذا هو المكون الرئيسي عند فيورباخ لكل الديانات ،" و يمكن أن يتلخص الفهم الأساسي للدين عند فيورباخ من أن الأنثربولوجي هو سر اللاهوت ، أي أن جوهر و حقيقة الدين و معناه الباطني العميق هو الجوهر الإنساني ، و هذا مضمون ما يطلق عليه لوفيت البديهية الكلية ، عند فيورباخ ، فالدين له مضمون

---

[1] - Voir: David Strauss , **L ancienne et la Nouvelle foi**, TRD : Louis Narval (Paris, Libraires Editeur, 1876) , P : 213 .

[2] - لودفيج أندرياس فيورباخ : (1804 – 1872) فيلسوف ألماني تتلمذ على هيجل ثم أصبح من أشد مناوئي الفلسفة الهيجلية ، و يعتبر فيورباخ زعيما للتيار الذي اصطلح عليه بالهيجلية اليسارية ، تلقى فيورباخ تكوينا لاهوتيا ثم درس الفلسفة على هيجل و تأثر به ، فترك اللاهوت البروتستنتي و التحق بهيجل ، و ناصر الهيجلية ، و قد اشتهر بسبب نقده الشديد للأديان و للمسيحية ، خاصة في كتابيه " ماهية المسيحية " ، و " ماهية الدين " ، و قد اشتهر فيورباخ بتفسيره النفسي الملحد لمصدر الأديان ، فالدين في نظره ينبع من نفور الإنسان من نقائصه النفسية و الخلقية فيبحث عن الكمال في التأليه ، و هذا ما يسميه باغتراب الإنسان عن ذاته ، و قد كرس كتاباته النقدية للتخلص من هذا الاغتراب و إرجاع الإنسان إلى ذاته ، للمزيد أنظر :

- Henri ARVON, **FEUERBACH LUDWIG** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

خاص في ذاته ، فمعرفة الله هي كعرفة الإنسان بذاته ، هي المعرفة التي لم تع ذاتها بعد ، فالدين هو الوعي الأول و غير المباشر للإنسان ، أي الوسيلة التي يتخذها الموجود البشري في البحث عن نفسه "[1]، فالإنسان أوجد اللاهوت انطلاقا من ذاته ففي سبيل التخلص من اغترابه الأعلى ، يلجأ الإنسان إلى صور اللاهوت التي ظهرت عبر التاريخ ، و هذا ما يضمن له التناسق مع ذاته ، كما ينتقد فيورباخ المثالية الهيجلية التي تحاول الفصل بين الإنسان و التجربة ، و تمنع من دخول الواقع و ذلك بفصلها بين الذات و الروح ، فعلى الفلسفة في رأي فيورباخ أن تنطلق من الطبيعة لفهم الروح و ليس من الروح لفهم الطبيعة ، فالفلسفة في رأي فيورباخ هي معرفة الحقيقة كما هي و الحقيقة هي الطبيعة ، و النظرة الدونية التي تنظر بها الفلسفة المثالية للطبيعة هي نظرة نابعة من الإرث اللاهوتي المسيحي الذي حول إلى فلسفة ، فالفلسفة الهيجلية هي في نظر فيورباخ لاهوت ، و هيجل لاهوتي في ثوب فيلسوف ، لأنه يعتقد بأن الفكرة هي أصل الحقيقة و هذا انعكاس للاهوت القائل بأن الله خلق الطبيعة ، و اللانهائية التي تدعيها الهيجلية قائمة على أصول لاهوتية ، و لهذا فإن جدلية هيجل لا يمكن أن توصل إلى الحقيقة ، " و يخصص فيورباخ جزءا رئيسيا من موضوعاته لإثبات القرابة بين الفلسفة الحديثة ، فلسفة هيغل خصوصا ، و بين اللاهوت ، يقول في الموضوعة رقم 2 : سبينوزا هو المبدع الحقيقي للفلسفة النظرية الحديثة ، شللنغ أنعشها ، هيغل أكملها ، و لما كانت الفلسفة الحديثة تعتبر أن موضوعها هو المطلق، فهو يقارن بين هذا المطلق و مطلق اللاهوت ، فمطلق الفلسفة النظرية سواء كان جوهر سبينوزا أو مطلق شلنغ أو فكرة هيغل منظورا إليه من وجهة نظر اللامتعين ليس شيئا آخر سوى اللامتعين "[2] .

و يقيم فيورباخ العلاقات الاجتماعية على أساس حسي ، فالإنسان لا يتميز لا بالفكر و لا بالأخلاق ، و إنما يتميز بذاته الحسية عن غيره ، و يقيم فيورباخ نقده للدين على أساس فكرة الاغتراب الهيجلية ، التي تتحول من الاغتراب الهيجلي للروح في المادة ثم تمييز الروح لذاتها، و يقوم الاغتراب عنده على أن الإنسان بحث عن ذاته في إيجاد الآلهة التي تجسد كماله المرجو ، ثم عاد الإنسان بعد ذلك ليكتشف ذاته و ليعرف بأن ما أقامه من لاهوت ناتج عن بحثه النفسي عن ذاته ، فالإنسان حين يقارن قدراته العقلية و الفكرية بعموم المعارف الإنسانية ، ثم ينظر إلى ضعفه

---

[1] – لودفيج فيورباخ ، **أصل الدين** ، ترجمة : أحمد عبد الحليم عطية (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ، 2011) ، ص : 10.

[2] – حنا ديب ، **هيغل و فيورباخ** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : أمواج للطباعة و النشر ، 1994) ، ص : 251 .

أمام الطبيعة يبحث عن الكمال خارج ذاته ، و يصبغ أفكاره على الآلهة ، هذا التجريد النابع من نفس الإنسان يضر عند فيورباخ بالإنسانية ، لأنه يؤدي إلى البعد عن عالم الأسباب و الإغراق في الأوهام اللاهوتية ، و هذا ما يجعل الإنسان متصفا بالخضوع الكامل و بالخمول و تبلد الإرادة ، و بدل أن يوجه الإنسان عواطفه و محبته إلى أمثاله تنتشر الأحقاد بين المذاهب اللاهوتية التي يصارع بعضها بعضا ، و بذلك يعتبر فيورباخ الدين عائقا أمام التقدم المادي ، و لكنه من الناحية التاريخية يعتبره ذخائر روحية يمكن من خلالها معرفة طبائع الإنسان و خصائصه ، و الإنسانية التي بدأت تتخلص من المعاني التي أعطتها لها العقيدة بدأت تبحث عن ذاتها الحقيقية لترجع صفات الآلهة إلى الإنسان ، و ما أنتجه اللاهوت من أفكار تعتبر في صميمها بحثا عن حقيقة الإنسان يجب أن تعود إلى الإنسان ، فعن طريق الأنثربولوجيا يجب أن يعود الإنسان إلى ذاته و يبحث عن صفاته الفردية التي غطاها بما أنتجه من لاهوت [1] .

و قد انتقد ماركس[2] في أطروحاته عن فيورباخ النقد السيكولوجي للدين الذي اعتمده هذا الاخير ، لأنه قائم على خلفية المادية الميكانيكية التي لم تفسر طريقة تأثر و تأثير الإنسان في المادة ، و اكتفت بإرجاع الفكر إلى المادة في حين جعلت المثالية الفكر سابقا على المادة ، ففيورباخ في نقده للدين يركز على الاغتراب النفسي ، و لا ينتبه إلى المؤثرات العملية التاريخية و الاجتماعية التي تشكل الاغتراب النفسي ، ليتحول الاغتراب إلى اغتراب عملي اجتماعي ناتج عن سلبيات الرأسمالية ،" و الحق أن فيزرباخ ليس أبدا بالفيلسوف الكبير ، و لكن ماديته السوقية و إلحاده و إنسانيته لاقت استهواءا شديدا إذ تقبلها الكثيرون كفلسفة لهم "[3] و رغم انتقاد ماركس لفيورباخ

---

[1] – لدويج فيورباخ ، **أصل الدين**، مرجع سابق .

[2] – كارل ماركس : (1818 – 1883) فيلسوف و مؤرخ و مفكر سياسي و اجتماعي ألماني ، يعتبر من أكثر الشخصيات الفكرية تأثيرا في العالم المعاصر ، و قد عبر عن الوضع الجديد الذي شهدته المجتمعات الأوربية في القرن التاسع عشر ، خاصة بعد تطور أساليب الإنتاج و أنواعه و ظهور الفوارق الإجتماعية العميقة ، و قد جمع ماركس في فلسفته بين آراء الاشتراكيين الفرنسيين و بين فلسفة هيجل و إلحاد فيورباخ ، فخرج بالمذهب الشيوعي و بالاشتراكية العلمية و المادية التاريخية معتمدا على جدل هيجل المثالي ليحوله إلى جدل مادي ، و من خلال هذا الجدل حاول تفسير التغيرات التي تطرأ على المجتمعات و ساهم في التنظير لعلم الاجتماع المعاصر ، للمزيد أنظر :

- Encyclopaedia Britannica .

[3] – رونالد سترومبارج ، تاريخ الفكر الأوربي الحديث ، مرجع سابق ، ص :372 .

إلا أن نتيجة مذهبيهما واحدة ، هي محاولة إبطال الأسس التي يقوم عليها الدين ، ففيورباخ يوكل هذه المهمة للتربية ، بينما يرجعها ماركس إلى إزالة الأسباب الاجتماعية و الاقتصادية[1].

المطلب الرابع : المادية التاريخية :

ظهرت المادية التاريخية في القرن التاسع عشر كاتجاه أكثر راديكالية في رفض الدين ، و هذا ما يفسر أن كارل ماركس قد بنى تصوره الكلي للكون على المادية الجدلية التي أقامها على أنقاض المثالية الجدلية عند هيجل و المادية الميكانيكية التي تبناها فيورباخ ، كما أن ماركس أقام نقده للدين على تجاوز التفسير الأنثربولوجي للدين الذي تبناه فيورباخ ، الذي اكتفى بإسناد وجود الدين إلى أسس نفسية ، فكارل ماركس تجاوز هذا النقد ليبين الأسس المادية الاجتماعية التي تؤدي إلى التدين و إلى تبني المذاهب الميتافيزيقية ، ففسر وجود التدين بالمادية التاريخية ، و أرجع سبب ظهور الدين إلى استغلال الملاك للبروليتاريا ، كما أن التدين ناجم عند ماركس عن اغتراب العامل الذي يبحث عن آماله المسلوبة في التدين[2] ، " و زبدة القول هنا أن ماركس كان يشارك الوضعيين نزعتهم ، أعني بذلك أنه رغب في أن يكون علميا و معتقدا لحقائق الواقعية وحدها ، و يطرح التجاريد الضبابية جانبا ،و الإيمان بالله أو بالمطلق ، و قد نبعت رغبته هذه من ماديي القرن الثامن عشر ،و كذلك من الجو العلمي الذي كان مخيما على زمانه ،لكنه عقد قران نزعته تلك على منهج هيغل المختلف كليا عن منهجه ،و قد يكون هذا الزواج بين نزعته و منهج هيغل زواجا متنافرا لكنه أنجب أطفالا يتفجرون حيوية أو شهوانية "[3].

الفرع الأول : كارل ماركس : و قد أقام كارل ماركس مذهبه المادي على أساس شمولي يرجع كل شيء إلى المادة ، بما في ذلك الفكر ، فخرج بذلك من مثالية هيجل التي تقيم المادة على الفكر ، و أسس ماركس بذلك ما اصطلح عليه بالمادية التاريخية ،"و تحتل فلسفة ماركس التاريخية

---

[1] – أنظر:فاسيلي كوزنيتسوف ، **بصدد مؤلف إنجلز لودفيغ فيورباخ و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية** ، ترجمة:إلياس شاهين (موسكو: دار التقدم،1987) ، ص : 83 .

[2] – أنظر:جورج بوليتزر و موريس كافين ، **أصول الفلسفة الماركسية** ، تعريب : شعبان بركات (بيروت : منشورات المكتبة العصرية) ، ص: 22 .

[3] - دونالد سترومبارج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغيير** ، مرجع سابق ، ص: 443.

المركز الرئيسي في مذهبه ،فلقد تأثر أعمق التأثر بروح هيغل التاريخية ،و كام مرارا يتحدث عن العملية التاريخية ،بوصفها عملية مستقلة عن إرادة البشر ، فالعملية التاريخية تكتسح البشر أمامها و لا تراعي رغباتهم أو إرادتهم ، و قد كان مفهوم القوة التاريخية العالمية متأصلا في فكر ماركس ، و كذلك هي حاله بالنسبة لجميع تلامذته "[1]، و قد طور هذا المذهب رفقة صديقه إنجلز ، ثم نشر لينين مبادئ المادية الجدلية ، و وسع مؤسسوا نظرية المادية الجدلية مذهبهم ليشمل تفسير كل الظواهر الفكرية و الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية و الدينية ، فالأفكار نابعة من المادة ، و هي في تطور مستمر وفق الجدل الذي تسير عليه المادة ، و قد بنى ماركس نظريته على الأفكار التي كانت سائدة في عصره و سار بها أكثر نحو المادية ، فقد أخذ فكره الاقتصادي عن آدم سميث و دافيد ريكاردو فاستفاد منهما فكرة القيمة المضافة ، و أخذ فكرة الجدل من هيجل ، و تأثر بالفكر الاشتراكي الفرنسي ، و قد ساعد على ظهور الفكر الماركسي في القرن التاسع عشر التناقضات التي أوجدها المجتمع الرأسمالي بين الملاك و الكادحين ، كما ظهرت المادية الجدلية كنتيجة للروح العلماوية التي سادت القرن التاسع عشر الذي شهد انبهارا بنتائج العوم التجريبية ، و أيدت تطورية داروين فرضيات المادية الجدلية .

و قد أقام ماركس أسس المادية الجدلية على ثلاثة قوانين ، أولها قانون وحدة الأضداد و صراعها فكل مظاهر الطبيعة تحتوي على طرفي تضاد و على صراع بين طرفين يؤدي إلى تغلب أحدهما على الآخر ، و هذا ما يؤدي إلى التطور ، فالظاهرة الواحدة تحتوي الحرارة و البرودة و الصلابة و الليونة و الحياة و الموت و غيرها من الأضداد ، و التحول يحدث عند تغلب طرف على الآخر ، و النظام الرأسمالي يحتوي على البروليتاريا و البرجوازية ، أما القانون الثاني فهو قانون الانتقال من التحول الكمي إلى التحول الكيفي ، فالتغير الكمي في مقدار المادة يؤدي إلى التحول في الصفات و الكيف ، فتحول المجتمع من الملكية الفردية في النظام الرأسمالي إلى الملكية المشتركة في المجتمع الاشتراكي يؤدي إلى تغير نوع المجتمع ، و القانون الثالث الذي أسس عليه ماركس ماديته هو قانون نفي النفي ، و يعني أن الناتج من صراع الأضداد لا يبقى ثابتا بل يخضع بدوره لقانون صراع الأضداد ليتولد منه عنصر أكثر تطورا و هكذا دواليك ، فمجتمع الرقيق قضى على مجتمع الشيوعية الأولى ، ثم قضى الإقطاع على مجتمع العبيد ، ثم قضى المجتمع الرأسمالي على المجتمع الإقطاعي ، و سيزيل المجتمع الاشتراكي المجتمع الرأسمالي الذي يحتويه في طياته ، و قد حاولت المادية الجدلية

[1] ـ المرجع نفسه ، ص :ن .

إعطاء مبادئ عامة لتفسير الكون تفسيرا ماديا ، و شعارها في ذلك أن الغرض ليس فهم العالم كما فعلت الفلسفات السابقة و لكن الغرض هو العمل على تغيير العالم ، و أنه لا تفسير لوجود العالم و لا لتغيره إلا في إطار المادة التي تفسر حتى التاريخ ، و التاريخ الإنساني قائم على نفس المبادئ المادية فهو قائم على صراع الطبقات نتيجة للعوامل الاقتصادية ،[1] كما رفضت المادية الجدلية الأديان، و تجاوزت نقد الدين إلى التفسير المادي لوجود الدين ، ففي نقد ماركس لمقولة فيورباخ أن الإنسان هو الذي يصنع الدين و ليس الدين هو الذي يصنع الإنسان ، ينفي ماركس أن يكون الإنسان منعزلا عن المؤثرات الاجتماعية التي تكون أفكاره و تصوراته بما فيها الدين ، ففي مقدمته لنقد أصول فلسفة الحق عند هيجل يقول ماركس: " إن مرتكز النقد اللاديني هو أن الإنسان يصنع الدين ، و أن الدين لا يصنع الإنسان ، و بالفعل فإن الدين هو الوعي الذاتي و الاحترام الذاتي لإنسان لم يتغلب على مصاعبه بعد ، أو هو خسر نفسه من جديد ، لكن الإنسان ليس كائنا تجريديا رابضا خارج العالم ، الإنسان هو عالم الإنسان: الدولة و المجتمع ، فهذه الدولة و المجتمع ينتجان الدين الذي هو وعي مقلوب بالعالم ، لأنهما عالم مقلوب ، الدين هو النظرية العامة لهذا العالم ، خلاصته الموسوعية ، منطقه في صيغة شعبية ، نقطة شرفه الروحية حماسه رادعه الأخلاقي ، متممه الوقور ، ركيزته الشاملة للعزاء و التبرير ، إنه التحقيق الخيالي للجوهر الإنساني ، لأن الجوهر الإنساني لم يكتسب أية حقيقة صحيحة ، إن الصراع ضد الدين هو إذن و بشكل غير مباشر صراع ضد ذلك العالم الذي يشكل العالم عبيره الروحي ، إن المعاناة الدينية هي التعبير عن المعاناة الحقيقية ، في الوقت نفسه إن الدين هو زفرة المقهور ، روح عالم بلا قلب ، كما أنه روح أوضاع بلا روح إنه أفيون الشعب ، إن إبطال الدين في وصفه سعادة وهمية للناس يتطلب سعادتهم الحقيقية ، و إن تطلب تخليهم عن أوهامهم إزاء وضعهم هو تطلب تخليهم عن وضع يفرض الأوهام ، إن نقد الدين إذن في حالته الجنينية نقد لذلك الوادي من الدموع الذي يشكل الدين هالته المقدسة"[2].

و يلاحظ المتأمل في الماركسية أن الجانب الإديولوجي فيها يطغى على الجانب العلمي ، و هذا ما يمكننا من فهم سبب انحصار الماركسية في الجانب الفلسفي الإديولوجي ، و عدم تمكنها

---

[1] – أنظر : المرجع نفسه ، ص:439 .

[2] – Karl Marx , **Contribution a la critique de la philosophie du droit de hegel** (Paris : Édition Allia,1998) introduction .

من إنشاء علوم وضعية خاضعة لتفسيرها العام للكون و للطبيعة و لأحداث التاريخ ، بل إن الملاحظ هو أن أغلب نتائج العلوم التجريبية و أغلب الأحداث التاريخية لا تتفق مع الناحية النظرية للماركسية ،و قد امتزجت عدة روافد لتشكل الفكر الماركسي ، تحولت معها الماركسية المعادية للدين إلى دين علماني ، من هذه الروافد بقايا الميتافيزيقا الكلية التي أخذها ماركس من مثالية هيجل ، و ادعى بأنها تفسر الوجود ، إلى جانب النزعة العلمية الوضعية التي طبعت التوجه العام للحضارة الغربية في بدايات القرن التاسع عشر ، أضف إلى ذلك أن الماركسية تضمنت بقايا من الرومانسية في اهتمامها بالماضي التاريخي و في الخطابة العاطفية التي تضمنها كتاب رأس المال [1]، هذه الناحية العاطفية يمكن أن تفسر سبب انتشار الماركسية رغم مناقضتها للعلوم الاقتصادية و رغم شدة النقد الذي تعرضت له ، فالماركسية من هذه الناحية تشبه الرومانسية في تعويضها للدين المسيحي بدين علماني يغذي النواحي العاطفية للإنسان الغربي المعلمن و هذا ما يفسر لنا تضمن الماركسية للتنبؤات حول الوضع المستقبلي للمجتمعات الرأسمالية و المراحل المعتسفة للتطور التاريخي التي ادعاها ماركس،

" و لا خلاف أن ماركس يمثل مزيجا من إيمان بسيط عاطفي و فكر نقدي عقلاني ، و لقد سبق لماركس أن أدان بشدة و سخر بمرارة من الاشتراكية الأبسط من اشتراكيته ، و وصف أشياعها بالطوباويين ، أو بالمغفلين ، مع أنه هو بالذات يبدو في بعض الوجوه تبسيطيا طوباويا ، فماركس بالرغم من اعتراضاته على أولئك ، لم يكن بالعالم بل كان متنبئا ... و لا خلاف أن الماركسية قد أصبحت اليوم بالنسبة إلى الملايين من البشر في بعض أجزاء العالم مذهبا دينيا يعيشونه، الأمر الذي يجعلنا نسأل عن سبب ذلك، و نتساءل أين تكمن قوة الماركسية الشديدة كدين ، يبدو لنا أن قوتها هذه تتمثل في كونها مركبا قويا من عوامل عاطفية و إديولوجية و عقلانية و علمية ،أي أنها مزيج من عصر التنوير و الرومانسية ، إنها كمزيج القديس توما ، مزيج من الإيمان و العقل "[2] ، كما أن التيارات الاشتراكية كانت منقسمة في تطرفها و في أخذها بأسس الماركسية ، فماركس الذي استفاد من فكر الاشتراكيين انتقد في نفس الوقت الطوباوية الاشتراكية[3] ، و قد

---

[1] – أنظر : كارل ماركس ، **رأس المال** ، ترجمة : فهد كم نقش (موسكو : دار التقدم ، 1985) .

[2] – رونالد سترومبارج ، تاريخ الفكر الأوربي الحديث ، ص : 458 .

[3] – أنظر : كارل ماركس ، **بؤس الفلسفة رد على فلسفة البؤس لبرودون** ، ترجمة : محمد مستجير مصطفى (الطبعة الرابعة ؛ بيروت : التنوير للطباعة و النشر ، 2010) . ص : 275.

اختتم القرن التاسع عشر بتراجع الدول عن مطلقية مبدأ دعه يعمل اتركه يمر ، نحوشيء من التوجيه الاقتصادي و من العدالة الاجتماعية .

المطلب الخامس : المذهب التطوري :

شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر ازدهار و انتشار المذهب التطوري ، هذا المذهب الذي كان ينظر إليه في بداية القرن بعين الريب ، لكنه كاد يكتسح كل مناحي الحياة الفكرية الأوربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فقد فسر هذا المذهب الحياة البيولوجية تفسيرا منافيا لعقيدة الخلق التي قالت بها الأديان ، ثم شمل المذهب التطوري المذاهب الاجتماعية و السياسية و حتى الأدبية ، و حتى النزاعات و الحروب فسرت بصراع البقاء ، و ظهرت النظريات العنصرية التي تفاضل بين الأجناس البشرية ، ليختتم القرن بنكسة علمية أدت إلى الشك في كل شيء بعد ذلك .

فمصطلح التطور لم يكن يستخدم قبل القرن التاسع عشر بالمفهوم البيولوجي العام الذي يفسر الحياة ، و إن وجدنا استعمالات مختلفة له يمكن حصرها في مراحل النمو التي يمر بها الكائن الحي من البداية إلى البلوغ ، حيث يصير مؤهلا لتجديد دورة الحياة [1]، كما أن المفهوم الفلسفي للتطور استعمل عند فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر بمعنى الانتقال و التحول بين الأفكار ، و لم يظهر استعمال مصطلح التطور بالمعنى المعاصر و بالخلفيات الإديولوجية إلا في القرن التاسع عشر [2].

الفرع الأول : **جان لامارك** : ظهرت في بدايات القرن التاسع عشر النظرية التحولية لعالم الأحياء الفرنسي لامارك[3] ، و هي نظرية بيولوجية تقوم على أساس التحول المستمر للكائنات

---

[1] – أنظر : مجدي عبد الحافظ ، **فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام** ، ترجمة : هدى كشرود (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2005) .

[2] – أنظر:فرانكلين باومر ، **الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغيير** ، مرجع سابق، ج : 3، ص :91-125.

[3] – جان بيار باتيست دي لامارك : (1744 – 1829) عالم طبيعة فرنسي ، يعتبر أول من استعمل مصطلح البيولوجيا الذي يعني العلم الذي يدرس الأحياء ، و قد أوجد تصنيفا للكائنات الحية اللافقارية التي تشكل 80 من المئة من الكائنات الحية ، و يعتبر أول من أوجد نظرية حديثة حاول من خلالها تفسير الحياة تفسيرا ماديا ميكانيكيا ، فطور نظريته التحولية التي بناها على مبدأين ، أولهما مبدأ التعقيد المتزايد لمكونات الكائنات الحية الخاضع لطبعيتها .، و ثانيهما

الحية ، و قد بحث لامارك عن أصول نظريته في علم المستحاثات ، و قادته نتائج بحثه إلى أن الأحياء تتغير و تتطور حسب بيئتها ، و في بحثه عن القوانين التي تضبط التطور الذي تمر به الكائنات الحية وضع لامارك قانونين حاول من خلالهما ضبط أسباب التطور ، فالقانون الأول يقوم على أساس الاستعمال و الإهمال اللذان يؤديان إلى الظهور أو الضمور للأعضاء ، فالعنق الطويلة للزرافة كمثال ظهرت بسبب حاجتها للرعي في المناطق الجافة من أوراق الشجر ، أما القانون الثاني الذي تبناه لامارك فهو أن الصفات المتطورة المكتسبة تنتقل عن طريق الوراثة إلى الأجيال اللاحقة ، و لكن نظرية لامارك في توارث الصفات المكتسبة قد لاقت الكثير من الاعتراضات ، منها أن الواقع يثبت أن الصفات المكتسبة لا تتوارث مثل ظاهرة الختان عند الشعوب السامية التي لم تتوارث في الأحفاد رغم ظهورها منذ القديم ، و زادت الانتقادات لنظرية لامارك بعد تطور الأبحاث المتعلقة بالوراثة و التي أثبتت استحالة مثل هذا التوارث ، و لم يكتب لنظرية لامارك الانتشار الذي كتب لنظرية دارون[1].

الفرع الثاني : تشارلز دارون : لقد بنى عالم الأحياء الإنجليزي تشارلز داروين[2] فكرته عن التطور على أسس جديدة ، فبعد أبحاث كثيرة و رحلات طويلة في البحار و المحيطات و الجزر ،

مبدأ التنوع و الاختلاف في طبقات و أنواع الكائنات الحية وفق الظروف و العوامل الخارجية التي تؤدي إلى تأقلم الأحياء بتغيير بناها الداخلية و الخارجية ، و قد كان دافع لامارك من نظريته التحولية تفسير الحياة تفسيرا ماديا فيزيائيا لذا أسس علم البيولوجيا ليبحث عن العوامل التي تؤدي إلى اختلاف الكائنت الحية عن بقية المظاهر الفيزيائية ، للمزيد أنظر :
- Charles BOCQUET, Pietro CORSI, **JEAN-BAPTISTE DE MONET chevalier DE LAMARCK** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[1] - أنظر : إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة** ، مرجع سابق ، ج : 7، ص: 19 .

[2] - تشارلز دارون : (1809 – 1882) عالم طبيعة إنجليزي اشتهر بنظريته التطورية التي ضمنها كتابه أصل الأنواع ، و قد أحدثت هذه النظرية تحولا عام في علم الطبيعة و بقي تأثيرها مستمرا حتى القرن العشرين ، و قد رأى أن الأحياء قد تطورت عبر التاريخ من أصل واحد أو من أصول متعددة ، و تحدث عن القوانين التي تحكم التطور الطبيعي مثل قانون الانتخاب الطبيعي ، و تكمن خطورة نظرية داروين في أنها اعتبرت عند الملاحدة دليلا على إنكار عقيدة الخلق التي جاءت بها الأديان ، كما أن امتدادات هذه النظرية وصلت إلى العلوم الإنسانية ، حيث نجد محاولات لإعادة تفسير العلوم الإنسانية و الاجتماعية وفق مبدأ التطور ، للمزيد أنظر :

و بعد دراسات مستفيضة للكائنات الحية حاول دارون أن يصل إلى الأسباب و العوامل التي تؤدي إلى الاختلافات في خصائص الكائنات الحية ، و قد جمع أفكاره عن التطور في كتابه "أصل الأنواع" الذي طبع سنة 1859 [1]، و من أهم الأفكار التي ضمنها دارون في كتابه أن الاختلاف بين الكائنات الحية خاصية موجودة بين كل الأفراد داخل الجنس الواحد ، و موجودة كذلك بين الأجناس ، و الأنواع الحية تتكاثر بمتوالية هندسية ، و هذا التكاثر يؤدي إلى التزاحم و الصراع على المكان و الغذاء و البقاء ، هذا الصراع سماه داروين الانتخاب الطبيعي و سماه هربرت سبنسر البقاء للأصلح ، و يلاحظ أن هذه الفكرة أخذها داروين من عالم الاقتصاد مالتوس ، هذا الانتخاب الطبيعي يؤدي إلى بقاء الأحسن صفات من الأنواع و الأفراد ، و هذا ما يؤدي بعد ملايين السنين إلى تطور الأنواع ، هذه النظرية التي قوبلت بالرفض من قبل المسيحيين لأنها تخالف عقيدة الخلق التي جاءت في الكتاب المقدس ، و أدت إلى اتهام داروين بالمادية و الإلحاد رغم ادعائه أن نظريته لا تستلزم من معتقدها الإلحاد[2] ، و رغم أن داروين كان مترددا بين الشك و الإلحاد ،" و رغبة من داروين في تجنب الدغمائية فإنه وصف نفسه باللاأدري علما بأن دراسة أعمق و أحدث لآرائه تفضي بنا إلى وصفه بالملحد ، فداروين لم يعثر بتاتا على أي دليل على خلق الله للكون و على العناية الإلهية ، أما تردد البعض في وصفه بالملحد فإنما يعود فقط إلى تردده بالذات في أن يكون دوغمائيا "[3] ، إلا أن أكبر أثر تركته هذه النظرية على العلوم المعاصرة هي أنها أدخلتها في صراع مع

– دفيد كوامن ، **داروين مترددا** ، ترجمة :مصطفى إبراهيم فهمي (الطبعة الأولى ؛ القاهرو : مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، 2013) .

[1] – أنظر: تشارلز داروين ، **أصل الأنواع** ، ترجمة : مجدي محمود المليجي (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2004) .

[2] – يقول داروين في هذا السياق : " و أنا لا أرى أي سبب وجيه في أن تسبب الآراء التي قد تم تقديمها في هذا الكتاب أي صدمة للمشاعر الدينية الخاصة بأي فرد ، فإن من المرضي على أساس أنه شيء يظهر مدى سرعة زوال هذه الانطباعات أن نتذكر أن أعظم اكتشاف قد تم إنجازه بواسطة الإنسان و هو بالتحديد القانون الخاص بقوة الجذب الخاصة بالجاذبية الأرضية قد تمت مهاجمته أيضا بواسطة لايبنيتز على أساس أنه يمثل هذا القدر من التخريب للعقيدة الدينية الطبيعية و بالبديهة للعقيدة الموحاة ،و قد قام كاتب مرموق و لاهوتي بمكاتبتي بخصوص أنه قد تعلم بالتدريج أن يرى أن التصور الراقي الخاص بالألوهية هو على نفس الدرجة تماما من الإيمان بأنه قد قام بخلق العدد القليل من الأشكال الحية الأصلية القادرة على التطور الذاتي إلى أشكال أخرى و رورضة ..." ، المرجع نفسه ، ص: 765 .

[3] – رونالد سترومبرج ، **تاريخ الفكر الأوربي الحديث** ، مرجع سابق ، ص : 418 .

مبادئ الدين ، لأنها أعطت خلفية نظرية جديدة للعلوم تنبع من ذات المادة المتحولة ، و هذا ما يفسر أن امتدادات هذه النظرية قد وصلت إلى كل العلوم الإنسانية ، و إلى كل العلوم الطبيعية بما فيها نظريات الكيمياء و الفيزياء و الفلك ، و صبغت كل الفكر المعاصر بصبغتها مما أدى إلى اعتبار داروين من أكثر الكتاب تأثيرا في التاريخ [1].

و أمام النقد العلمي الذي تعرضت له الداروينية[2] ظهرت فيها مذاهب جديدة ، "وهناك الآن مدارس مختلفة بين التطوريين أنفسهم سواء منهم المثاليين أو الماديين ، فيوجد على سبيل المثال لا الحصر مدرسة الطفريين في أحد أقصى الأطراف ، ممن يؤمنون بأن التطور يخطو في كل مرة بطفرة هائلة ، و يقابل ذلك في أقصى الطرف الآخر التدريجيون الذين يؤمنون بأن التغيرات في التطور هي في أغلبها بطيئة تدريجية بما لا يكاد يلحظ ، و بين هذين الطرفين مدارس أخرى مثل الترقيمية و الداروينية الجديدة و المحايدة ، و جل هذه المدارس قد خرج من عباءة الداروينية و إن كانت قد تعارضها تماما في بعض النواحي"[3]

أوجست وايزمان : و قد ظهرت نظرية أوجست وايزمان **August Weismann** في الكيمياء الحيوية ، و قد رفضت هذه النظرية فكرة توارث الصفات المكتسبة، فقد قسم وايزمان الخلايا الجسمية إلى نوعين ، النوع الأول هو الخلايا الجسمية التي تتأثر بالمحيط الخارجي ، و خلايا جرثومية هي المسؤولة عن توارث الصفات و لا تتأثر بالعوامل الخارجية ، بل تنشأ مباشرة متأثرة بالخلايا الجرثومية السابقة ، و لا تظهر التغيرات في خصائص الكائنات الحية

---

[1] – Voir : Friedrich-Albert Lange , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque**, OPCIT, T : 2, P :249.

[2] – أنظر ملخص الردود على الداروينية و الردود الاعتراضات و الأدلة كتاب :فريق من العلماء ، **خلق لا تطور** ، ترجمة : إحسان حقي (دار النفائس) .

[3] – ريتشارد دوكنز ، **الجديد في الانتخاب الطبيعي** ، ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2002) ، ص : 9 .

إلا من تمازج الخلايا الجرثومية للزوجين ، و هذه الخلايا الجرثومية تتحكم في نمو الأعضاء و في صفاتها ، و بذلك ناقض وايزمان المبادئ التي قال بها داروين و لامارك[1].

هوجو دي فريز : و في بدايات القرن العشرين ظهرت نظرية هوجو دي فريز Hugo de Vries التطورية ، و قد حاولت هذه النظرية استبعاد فكرة التحول التدريجي التي قال بها داروين و لامارك ، فقد تبنى ديفريز نظرية الطفرة التي تعني أن التغيرات تظهر فجأة في الأجيال ، ثم تتوارثها الأجيال اللاحقة حسب قوانين الوراثة[2].

المطلب السادس : أثر الداروينية على العلوم الإنسانية :

الفرع الأول : اللاأدرية عند توماس هكسلي : لقد كان للداروينية أثر مباشر على الأزمة الدينية التي عرفتها أوروبا في القرن التاسع عشر ، فقد كانت التطورية من العوامل الفكرية التي أدت إلى الانتقال من مرحلة الشك في عقائد المسيحية إلى مرحلة اليقين في العلم التجريبي و رفض الدين ، و بدءا من داروين الذي لقي صعوبة في فقدان إيمانه بسبب تكوينه الديني و لكنه بعد ذلك و صل إلى مرحلة اللاأدرية الملحدة ، كما أن مذهب اللاأدرية الذي تبناه توماس هكسلي[3] المدافع عن التطور قد فتح الباب واسعا أمام أزمة فكرية حادة ستشهدها نهاية القرن التاسع عشر ، فالأدرية التي صاغها هكسلي في مقابل العرفانية المسيحية لم تعد تحمل المعنى التقليدي للتوقف في مسائل الدين ، بل أصبحت اللاأدرية تطلق على مذاهب جديدة تحوي مواقف رافضة للعقائد الدينية ، بما فيها الإيمان بالألوهية ، و رفض كل ميتافيزيقا ، فنهاية القرن التاسع عشر قابلت موت

1- Voir: Gabriel GACHELIN, « WEISMANN AUGUST , Encyclopædia Universalis , OPCIT.

2 – Voir : Cédric GRIMOULT, MUTATIONNISME , Encyclopædia Universalis, OPCIT.

3 – توماس هكسلي : (1825 – 1895) عالم أحياء بريطاني اشتهر بدفاعه عن تطورية دارون حتى لقب بكلب دارون ، و من آرائه التي أثار جدلا واسع تبنيه الصريح لوجود صلة بين القردة العليا و بين أصل الإنسان ، و قد نحت هكسلي مصطلح اللاأدرية الذي استعمله لأول مرة سنة 1869 ، للمزيد أنظر :

- **Encyclopaedia Britannica** , OPCIT .

المسيح في عقيدة الفداء بمصطلح علني جديد هو موت الإله في الفكر الغربي ، و قد ساغ هكسلي مذهبه بناء على الداروينية التي دافع عنها حتى لقب بكلب داروين ، و قد قام هكسلي بأبحاث حاول من خلالها إثبات نظرية التطور، و كان لآرائه أثر واسع على البريطانيين ، كما أن هكسلي أرجع أصل الإنسان صراحة إلى كائنات أدنى ، و لم ير في ذلك غضا من مكانة الإنسان لأن هذه المكانة تنبع عند هكسلي من حاضره المشرف ، و لا تنبع من ماضيه الوضيع [1].

الفرع الثاني : الأنثربولوجيا التطورية : و قد أدت التطورية إلى إيجاد نظرة جديدة للإنسان مخالفة للاعتقاد الديني بخلق الإنسان ، فظهر ما عرف بعلم الأنثروبولوجيا الذي يدرس الإنسان في ناحيته الفيزيولوجية بخلفية تطورية ، و يدرس كذلك الإنتاج الثقافي للإنسان بما فيه أشكال التدين التي عرفتها البشرية ، و قد تبنى رواد الأنثربولوجيا نظرة تطورية للفكر الإنساني ، محاولين بذلك نقل تطورية علم الأحياء إلى العلوم الإنسانية ، فتجاوزت بذلك الأنثربولوجيا في النصف الأخير من القرن التاسع عشر التفسيرات التوراتية التي أرجعت بدأ الخليقة إلى بضعة آلاف سنة ، و اعتمدت الأنثربولوجيا على علم الآثار للبحث عن بقايا الكائنات الحية ، بغية الوصول إلى أشكال الحياة الأولى التي مر بها الإنسان ، كما اعتمدت على دراسة الشعوب البدائية في عاداتها و لغاتها و أديانها ، محاولة بذلك الوصول إلى أشكال التفكير الأولى التي سبقت التراكم المعرفي الذي أدى إلى ظهور الحضارات ، و قد ظهرت العديد من الدراسات لرواد هذا العلم أعطت الأسس النظرية للأجيال اللاحقة من الأنثربولوجيين [2]، كما أن التوجه التطوري للأنثربولوجيا استمر كموجه رئيسي للأنثربولوجيا خاصة الطبيعية ، بالإضافة إلى اعتماده على تطورات الأبحاث البيولوجية في القرن العشرين[3] .

الفرع الثالث : الأنثربولوجيا التطورية عند لويس هنري مورغان : ازدهرت الدراسات الأنثربولوجية التطورية في الولايات المتحدة الأمريكية في النصف الثاني من القرن التاسع

---

[1] -Voir : Thomas H Huxley, **Man s Place In Nature** (New York, Appleton and company , 1863), P:9 .

[2] -أنظر:حسين فهيم ، **قصة الأنثربولوجيا** (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب) ، ص : 116 .

[3] – أنظر : كارلتون أس كون ، و إدوارد أ هنت ، **السلالات البشرية الحالية** ، ترجمة : محمد السيد غلاب (القاهرة : مكتبة الأنجلو ، 1975) ص: 375.

عشر ، و من أوائل من أسس لهذا العلم و أدخله إلى الجامعات الأمريكية لويس هنري مورغان[1]، " الذي قدم لنا نظرية لتطور الثقافات الإنسانية من حيث انتقالها من حالة الوحشية التي قسمها إلى مرحلة دنيا و أخرى متوسطة و ثالثة عليا ، إلى حالة أرقى نسبيا أطلق عليها لفظ البربرية ، و التي رأى أنها تطورت خلال ثلاث مراحل مشابهة للشكل الأول للحياة الإنسانية أي الوحشية ، أما عن المرحلة الثالثة و الأخيرة فهي مرحلة الحضارة "[2]، و قد انطلق في أبحاثه من أساس نظري تطوري يرى في الثقافة الإنسانية نتاجا للتراكم المعرفي عبر التاريخ ، و هذا ما استدعى عنده البحث عن الأسس التاريخية الأولى للثقافة الإنسانية ، و التي تمر بعد ذلك بمراحل حتمية متعاقبة تشكل كل حقبة فيها أساسا للحقبة التالية ، و اعتمد مورغان على الدراسات الميدانية للأقوام البدائيين الذين يعتبرون في نظره مثالا للإنسان البدائي البعيد عن التراكم الحضاري ، و قد توجه مورغان منذ بداية أبحاثه إلى دراسة روابط القرابة الموجودة بين البدائيين ، معتمدا في ذلك على تحليل نتائج البحوث الميدانية التي قام بها بنفسه ، أو استفادها كذلك من غيره من الرحالة و المبشرين ، و أصدر بناءا على ذلك مؤلفه "أنظمة القرابة و المصاهرة في العائلة البشرية سنة" 1871 ، ثم ألف كتابه "المجتمع القديم" سنة 1877 ، و ضمنه أهم آرائه التطورية ، و قد اعتمد مورغان في دراسته لمراحل التطور على دراسة أشكال الأسرة و العشيرة و القبيلة ، و على أشكال العيش ووسائله ، و على أشكال الحكم ، و على الملكية و اللغة ، و لم يعتبر الدين إلا ظاهرة من ظواهر التطور، و قسم بناءا على ذلك مراحل تطور الإنسان الذي بدأ بمرحلة توحش دنيا اعتمد فيها الإنسان على النباتات ، ثم مرحلة توحش وسطى اهتدى فيها الإنسان إلى استعمال النار للطهي ، ثم مرحلة توحش عليا استخدم فيها الإنسان القوس و السهم ، ثم انتقل الإنسان في نظرية مورغان إلى مرحلة البربرية التي يقسمها إلى بربرية دنيا استخدم فيها الإنسان الفخار، و بربرية وسطى دجن الإنسان فيها الحيوان ، ثم بربرية عليا

---

[1] – لويس هنري مورغان : (1818 – 1881) عالم أنثربولوجيا أمريكي يعد مؤسسا لعلم الأنثربولوجيا ، و ذلك لقيامه بدراسات ميدانية لنظام الأبوة في المجتمعات البدائية هذه الدراسات التي تعتبر من صميم علم الأنثربولوجيا الثقافية و الاجتماعية المعاصرة ، و قد تبنى النظرية التطورية التي استقاها من البيولوجيا و طبقها على الأنثربولوجيا ، فرأى أن المجتمعات تمر في تطورها بمراحل ثلاث ، هي على التوالي مرحلة الهمجية ثم مرحلة البربرية ثم مرحلة الحضارة ، و قد أثرت أفكار مورغان في توجهات علم الأنثربولوجيا كما أثرت في التوجهات الفكرية قفي القرن التاسع عشر ، و كمثال على ذلك تأثر فريديريك إنجلز في صياغة البيان الشيوعي بنظرية مورغان حول تقسيم تطور المجتمعات ، للمزيد أنظر :

- **Encyclopaedia Britannica** , OPCIT .

[2] – حسين فهيم ، مرجع سابق ، ص : 105 .

استخدم فيها الإنسان المعادن، ثم جاءت مرحلة المدنية باكتشاف الكتابة و الحروف الهجائية ، و لكن نظرية مورغان قامت في جلها على التخمينات ، و خصوصا في مراحل ما قبل التاريخ ولذلك كانت محل اعتراض في وقتها[1].

الفرع الرابع : الأنثربولوجيا التطورية عند إدوارد تايلور : من أبرز علماء الأنثربولوجيا التطوريين في القرن التاسع عشر إدوارد تايلور[2] ،" و بالنظر إلى آثاره و انشغالاته المنهجية يعتبر تايلور بحق مؤسس الإثنولوجيا البريطانية ، و إليه يرجع الفضل من جهة أخرى في الاعتراف بهذا العلم تخصصا أكاديميا ، إذ أصبح سنة 1883 أول من يشغل كرسيا أنثربولوجيا في بريطانيا العظمى في جامعة أكسفورد " [3]، و قد اشتهرت أبحاثه في مرحلة التأسيس ، و حاول نقل التطورية البيولوجية إلى التطورية الثقافية في علم الأنثربولوجيا ، واشتهر بنظرية الأرواحية في التفسير التطوري لنشأة الدين ، فقد تبنى تايلور نظرية تطورية مقاربة لنظرية مورغان ، فالثقافة تتطور عند تايلور من أشكال دنيا إلى أشكال أكثر تعقيدا ، و قد ألف تايلور سنة 1869 كتاب "أبحاث في التاريخ المبكر للبشرية و تطور المدنية" ، ثم ألف سنة 1871 " المجتمع البدائي"، و قد أعطى تايلور مفهوما أنثربولوجيا للثقافة بوصفها كلا مركبا من المعرفة و المعتقدات و الفن و الأخلاق الاجتماعية و القانون و العادات الاجتماعية و غيرها من الأمور التي يكتسبها الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا ، و أهم ما اشتهر به تايلور هو نظرية الأرواحية في أصل نشأة الدين التي اعتبرها نقطة البداية للتطور، و قد اهتم في البداية بدراسة الأساطير فخصص لها عدة فصول من كتابه الأول "بداية التاريخ البشري و نمو الحضارة 1865" ثم توسع بأبحاثه لتشمل الظاهرة الدينية عموما ، و قد اعتبر تايلور

---

[1] -Voir : Lewis H. Morgan , **Ancient Society** (Chicago, Charles h Kerr 2nd Company, 1877) P : 3- 10 .

[2] - إدوارد برنت تايلور : (1832 – 1917) عالم أنثرولوجيا بريطاني ، اشتهر بحوثه حول الثقافة التي جعل من خلالها الثقافة خاصية عالمية و حاول البحث عن مكوناتها و خصائصها المشتركة ، و ألف في ذلك كتابه الشهير **الثقافة البدائية** ، و قد تبنى تايلور فكرة الإحيائية في تفسيره لنشأة الدين ، فرأى أن البدائي يفصل بين جسمه و روحه بسبب التمايز الذي يحدث له في الأحلام ثم يصبغ هذا التمايز على المظاهر الطبيعية التي يرى بأن لها جسدا و روحا ، و بعد هذه المرحلة تطور الإنسان إلى الاعتقاد في تعدد الآلهة ثم تطور إلى التوحيد ، للمزيد أنظر :

- **Encyclopaedia Britannica** , OPCIT .

[3] - دنيس كوش ، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية** ، ترجمة : منير السعيداني (الطبعة الأولى ؛ بيروت :المنظمة العربية للترجمة ، 2007) ، ص :34 .

الأساطير مفتاحا لمعرفة المراحل التي مر بها الإنسان في تشكيل ثقافته و مراحل تطوره الروحي ، و أرجع الدين إلى أبسط المراحل الأولى التي ظهر عليها حسب رأيه ، و هي مرحلة الاعتقاد في الأرواح ، و في وجود الكائنات الروحية ، و منبع هذه الفكرة في رأي تايلور هو وجود ثنائية النوم و أحلامه و اليقظة و الموت و الحياة ، مما دفع تايلور إلى افتراض هذه الازدواجية منبعا للاعتقاد في الأرواح ، و قد تطورت الأرواحية لتصل إلى أسمى أشكال التدين في الاعتقاد بالإله المتعالي في مرحلة المدنية ، و بذلك خطى تايلور خطوة أخرى في سبيل الإلحاد و محاولة تفسير أصل التدين عند الإنسان بإرجاعه إلى أسباب موضوعية[1].

الفرع الخامس : الأنثربولوجيا التطورية عند جيمس فريزر : من أبرز رواد الأنثربولوجيا التطوريين جيمس فريزر[2]، و قد مثلت آراء فريزر خلفية فكرية لبدايات الأنثربولوجيا الإنجليزية ، و على قدر ما أسست آراء فريزر للأنثربولوجيا الحديثة أثارت في المقابل الكثير من الانتقادات التي وصلت إلى تصنيف أعماله في مجال الأدب الإنجليزي ، و إخراجها من مجال الأنثربولوجيا ، و العمل الرئيسي لجيمس فريزر هو الغصن الذهبي[3]، الذي أسس به لعلم الأنثربولوجيا الاجتماعية ، و قد تتبع فيه أساطير و أديان و عادات البدائيين[4] ، و قد ضم الغصن الذهبي اثنا عشر مجلدا ، استغرقت المسيرة العلمية لحياة فريزر، بدءا من سنة 1890 حتى سنة 1935 ، و قد ضم الكتاب معلومات كثيرة عن مختلف الشعوب البدائية بدءا بأسطورة ديانا القديمة ، وأساطير

---

[1] - Voir : Edward Taylor , **Primitive culture** (London, John Murry ,1920) , P: 417.

[2] – جيمس فريزر : (1854 – 1941) عالم أنثربولوجيا اسكتلندي ، حاول دراسة الأساطير و الخرافات دراسة شاملة فألف كتابه **الغصن الذهبي** و قد جمع فيه أساطير الأمم عباداتها و مقدساتها معتمدا على ملاحظاته الميدانية و على ملاحظات غيره ، يعتبر مؤسس الأنثربولوجيا الدينية ، و علم الأساطير المقارن ، و قد طور فريزر فكرة الطوطمية و تعمق في فكرة الطابو ، و أثر في بعض المفكرين الكبار مثل سيجموند فرويد ، و رأى فريزر أن التفكير البشري تطور عبر ثلاث مراحل هي مرحلة السحر ثم مرحلة الدين ثم مرحلة العلم ، من أهم مؤلفاته **الغصن الذهبي** ، و **الطوطمية و الزواج بغير الأقارب** ، للمزيد أنظر :

- Nicole BELMONT, FRAZER JAMES GEORGE , Encyclopædia Universalis, OPCIT.

[3]– أنظر: جيمس جورج فريزر ، **الغصن الذهبي دراسة في السحر و الدين** ، ترجمة :نايف الخوص (الطبعة الأولى ؛ دمشق: دار الفرقد ، 2014)، ص :7 .

الاسكنديناڤيين القديمة ،و أساطير الأمريكيين و الشعوب الصينية ، و الشعوب البدائية الأوربية ، و قد أخذ الكتاب عنوانه من أسطورة رومانية قديمة تتحدث عن دخول الملك لمعبد ديانا و أخذه لغصن من الشجرة المقدسة للمعبد ، و قد تتبع فريزر هذه الأسطورة عند بقية الشعوب القديمة ، و وجد ما يشابهها مما أدى به إلى تفسير هذه الأسطورة بالسلطة الإلهية المتجسدة في شخص الملوك الذين يهبون الخصب للأرض و يتولون كهانة الآلهة ، كما يتولون طقوس السحر ، فإذا ضعفت قوة الملوك بالشيخوخة تحولوا إلى شر مستطير وجب التخلص منه بالقتل حتى و إن تبنى البدائيون تأليههم ، لأن الآلهة في الأساطير البدائية يمكن أن تموت كما حدث لأدونيس و أتيس و أوزيريس ، و كما حدث في اعتقاد المسيحيين للمسيح ، هذا الموت و عودة الحياة لآلهة البدائيين يفسرها فريزر بنظرة البدائي للخصب في الربيع و الجدب في الخريف التي يفسرها البدائي بهذه الأسطورة ، و لكن فريزر لا يميل في بحثه إلى ربط الجزئيات بنظريات عامة ، لأن المعلومات المجردة لها صلاحية دائمة ، أما النظريات فهي عرضة للنقد و التجاوز، و قد تبنى فريزر المذهب التطوري في تفسيره للثقافة الإنسانية ، فقد مرت الإنسانية في نظره بمرحلة أولى تميزت بالسحر و بالممارسات السحرية التي فسر الإنسان عن طريقها العلاقات بين الأشياء ، و ذلك و فق مبدأين أساسين هما أولا إمكانية التأثير عن بعد ، و المبدأ الثاني أن الأشياء المتشابهة يؤثر بعضها في بعض ، و هذا ما يفسر إمكانية التأثير في الإنسان عن طريق الأعضاء المنفصلة منه ، ثم انتقل الإنسان إلى المرحلة الدينية في تفسير الظواهر ، و هي عند فريزر أكثر تطورا من المرحلة السحرية ، ثم جاءت بعد ذلك المرحلة العلمية ، و قد تعرضت نظرية فريزر للنقد من علماء الأنثربولوجيا الذين رأوا أن الفصل بين الدين و السحر يحتاج إلى تدقيق فالتمييز بينهما لا يعني في نظر مارسيل موس اعتبارهما مرحلتين متعاقبتين ، و على الرغم من الانتقادات العنيفة التي تعرض لها الغصن الذهبي من علماء الأنثربولوجيا ، إلا أنه كان له أكبر الأثر على الثقافة و الآداب الأوربية الحديثة ، و قد أثر الغصن الذهبي في مدرسة التحليل النفسي ، فقد ذكر فرويد في كتابه"حياتي و التحليل النفسي"[1]أن أغلب معلوماته و أفكاره حول الطوطم و التابو و حول الدين مستقاة من المعلومات الواردة في الغصن الذهبي و في كتاب "التوتمية و الزواج الأجنبي" و قد تتبع فيه الطوطمية عند مختلف الشعوب البدائية مثل

[1] – أنظر: سيجموند فرويد ، **حياتي و التحليل النفسي** ، ترجمة : مصطفى زيور (الطبعة الرابعة ؛ القاهرة : دار المعارف) ، ص : 101 .

الأندونيسيين [1] و غيرهم، و في كتابه "الفولكلور في العهد القديم"[2] يعتبر فريزر العهد القديم كتاب فولكلور ضم ديانة الساميين ، و الفولكلور عند التطوريين يمثل مرحلة من مراحل التطور في الدين و العادات و الأفكار ، يتجاوز المراحل الوحشية و البربرية ، و لا يصل إلى المرحلة الحضارية العلمية ، لأنه يعتمد على العقل بشكل محدود ، و في نظرته الفولكلورية للعهد القديم يبحث فريزر عن أوجه الشبه بين الثقافات التي عاصرت الديانة اليهودية و ما فيها من أساطير ، و يقارنها بما ورد من قصص في العهد القديم ، و بذلك يتجاوز فريزر حدود الدين إلى الإلحاد الصريح الذي يعتبر الدين مجرد مرحلة انتقالية أرقى من السحر و أقل من العلوم التجريبية .

الفرع السادس : التطورية الاجتماعية عند هربرت سبنسر : و قد انتقلت النظرية التطورية إلى علم الاجتماع على يد هربرت سبنسر[3] ، الذي عد الأب الثاني لعلم الاجتماع بعد أوجست كونت ، و قد حاول كونت نقل التطورية البيولوجية إلى دراسة المجتمع ، و حاول سبنسر نقل مناهج العلوم الطبيعية إلى دراسة الإنسان من الناحية التاريخية ، و كذا دراسة التركيبة الاجتماعية للإنسان ، و قد استخدم مصطلح البقاء للأصلح الذي استمده من قانون الانتخاب الطبيعي لداروين ، و وسع سبنسر التطورية مطبقا لها على الأخلاق و الدين و الأنثربولوجيا و الاقتصاد ، و النظرية السياسية و الاجتماعية و النفسية ،" و قد كان هربرت سبنسر أشهر فيلسوف في منتصف القرن التاسع عشر ، و كان يمثل نوعا من مزيج من كومت و داروين ...فسبنسر خلافا

---

[1] -Voir:J G Frazer,**Totemism and Exogamy**(London, Macmillan, 1953), P : 185 .

[2] – أنظر: جيمس فريزر ، **الفولكلور في العهد القديم** ، ترجمة : نبيلة إبراهيم (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1972) ، ص : 21 .

[3] – – هربرت سبنسر : (1820 – 1903) فيلسوف و عالم اجتماع إنجليزي ، يعتبر من مؤسسي علم الاجتماع الحديث و قد بنى أسس نظريته على النظرية التطورية ، و حاول نقلها من البيولوجيا إلى كل العلوم و إلى السوسيولوجيا، لذا لقب مذهبه بالداروينية الاجتماعية ، و قد شبه سبنسر خصائص المجتمع بخصائص الكائنات الحية ، فقانون الانتخاب الطبيعي الذي يحكم تطور الكائنات الحية هو نفسه القانون الذي يحكم تطور المجتمعات ، و المجتمعات تخضع للتطور من الأشكال البدائية البسيطة إلى الأشكال الأكثر تعقيدا ، لذا طالب سبنسر بالحد من تدخل الدولة في تسيير المجتمع و دعا إلى حصر دورها في تحقيق الأمن الداخلي و الخارجي ، كما دعا إلى التوسع في الحريات الفردية التي تمكن من إحداث التطور داخل المجتمع ، للمزيد أنظر :

- **Encyclopaedia Britannica** , OPCIT .

لداروين وضع فلسفة متكاملة في النشوء و الارتقاء ... و اعتبر سبنسر أن النشوء و الارتقاء أمر مقضي ...و قال سبنسر إن الكون بأكمله يخضع لقوانين النشوء و الارتقاء ، و رغب في التدليل على أن الارتقاء لا ينطبق فقط على الحياة ، بل أيضا على الكون الفيزيائي و على المجتمع البشري ..." ،[1] و قد كان لأفكاره أغلب الأثر في الفلسفة الإنجليزية في القرن التاسع عشر ، ثم تراجعت فلسفته في بدايات القرن العشرين بسبب الانتقادات الشديدة التي وجهت لها خاصة انتقادات نيتشه في أواخر القرن التاسع عشر، لقد آمن سبنسر بقدرة العلم على الارتقاء بالإنسان الذي غرقت معتقداته في العلوم التجريبية و اكتشافاتها المتتالية في القرن التاسع عشر ، و حاول سبنسر التوفيق بين تأليهية ورثها من القرن الثامن عشر ووضعية نابعة من القرن التاسع عشر ، فقد فقد سبنسر إيمانه بالمسيحية منذ سن المراهقة ، و ذلك لما تحويه من تجسيم للذات الإلهية ، و بنى سبنسر فلسفته على تعميم القوانين الطبيعية في تفسير كل الموجودات دون استثناء ، هذه القوانين الطبيعية ترجع في مجموعها إلى قانون التطور ، و طبق سبنسر قانون البقاء للأصلح على العلوم الإنسانية ، و اهتم بمذهب أوجست كونت الذي قسم تطور المجتمع إلى ثلاث مراحل رئيسية، و لكن سبنسر لم يوافقه على هذا التقسيم الإديولوجي للتطور ، فتطور المجتمع في نظر سبنسر يكون من وضعيات بسيطة إلى وضعيات أكثر تعقيدا ، و كذلك الأخلاق داخل المجتمع يعطيها سبنسر مفهوما تطوريا ، فهي تعني عنده إيجاد الإنسان المثالي في المجتمع المثالي ، وذلك تبعا لقاعدة التطور ، فالأخلاق الفاسدة مثل العدوان كانت سائدة بسبب الحاجات البيولوجية مثل غريزة البقاء ، هذه الحاجات التي تزول بتطور المجتمعات ، و في سبيل إيجاد الأفراد المثاليين داخل المجتمع لابد من أن يتعرض هؤلاء الأفراد للمؤثرات الطبيعية التي تؤدي إلى تطوير أخلاقهم لتتوارثها عنهم الأجيال اللاحقة ، و قد تبنى سبنسر معيارا نفعيا للأخلاق التي يجب أن تنحصر في تحقيق أكبر منفعة لأكبر قدر من الناس ، هذه المنفعة القائمة على الارتقاء بالملذات إلى أقصى مستوياتها ، و يدعو سبنسر إلى تحقيق العدالة عن طريق تحقيق أكبر قدر من الحريات الفردية ، و بخاصة حق التملك ، و بذلك تقام الأخلاق على أسس علمية بعيدة عن الإرث الأخلاقي الإنساني ، و قد تبنى سبنسر نظرة لا أدرية في مجال الإيمان ، و لكن لا أدرية سبنسر ليست راديكالية مناهضة للأديان كحال هكسلي ، بل دعا سبنسر إلى نبذ العقائد التقليدية و اللاهوت ، و تبنى التقريب بين الإيمان و العلم ، و الإيمان لا يمكن أن يقوم إلا على الغيبيات ، أما التجسيم الذي أحدثته المسيحية فإن مآله هو

[1] – دونالد سترومبارج ، مرجع سابق ، ص :424 ، 425 .

الزوال الحتمي ، و قد كان لسبنسر أثر كبير في الفكر العالمي و"تعلم كثيرون اللاأدرية على يد واحد من أوائل علماء الاجتماع الداروييني ، الاجتماعي هربرت سبنسر" [1].

المطلب السابع : نكسة العلماوية في نهاية القرن التاسع عشر .

كما عرفت بدايات القرن التاسع عشر نكسة بسبب غلو تنوير القرن الثامن عشر في العقلانية التي قضت على مقومات المجتمع التقليدي ، فقد اختتم القرن التاسع عشر كذلك بنكسة علمية تجلت مظاهرها في النزعات العدمية و الشكية و الفردية التي سادت الثلاثين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر ، و التي انتقدها الكاتب الصهيوني ماكس نوردو[2] في كتاب عبر بدءا من عنوانه عن هذه الحقيقة و هو كتاب "الانحطاط" Dégénérescence ، فقد انتقد نوردو المذاهب الأدبية و الفنية و الفلسفية فلم يسلم من انتقاده نيتشه و لا زولا و لا مالارمي ، ولا غيرهم من الأدباء الرمزيين [3] ، و قد امتدت فترة النكسة هذه من سنة 1870 إلى سنة 1914 ، و عرفت نقلة جذرية للحضارة الغربية من علومية القرن التاسع عشر إلى عدمية القرن العشرين ، "فالعديد من الحقائق أصبح خلال تلك السنوات محطا للشك ، و عدد ضخم من المذاهب الغربية و النظريات الجديدة تبدى و ظهر ، فثمة حقائق علمية كانت بمثابة مسلمات منذ عهد نيوتن أطاحت بها ثورة علمية جديدة ، شأنها في ذلك شأن الفلسفة و الفنون و الدراسات الاجتماعية ، و كذلك الدين ، فتلك السنوات كانت سنوات الحرب بنسبة لإنسان الغرب و مصيره ، و لا شك أنها كانت فكريا من أشد الأعوام إثارة ، لأن الأفكار و النظريات التي ولدت خلالها هي التي قولبت ذهنية القرن

---

[1] - جينيفر مايكل هيكت ،**تاريخ الشك** ، مرجع سابق ، ص: 690.

[2] - ماكس نوردو : (1849 – 1923) مفكر يهودي ألماني ، و زعيم من زعماء الحركة الصهيونية ، تلقى في مراحل تعليمه الأولى تكوينا دينيا يهوديا ، ثم مال إلى الثقافة الألمانية انتقد الموروث الديني اليهودي ، و ذلك في كتابه **أكاذيب حضارتنا التقليدية** ، و قد اعتبر نوردو نفسه مفكر أوربيا لا ينتمي إلى قومية أو دولة ، و انتقد مجموعة من المفكرين الذين عاصروه ، و كتب كتابات نقدية منها مفارقات ، و مرض العصر ، و الانحطاط ، و قد تأثر نوردو بإلحاد نيتشه ، وقد لعب نوردو دورا رئيسيا في صياغة فكر الحركة الصهيونية و ساهم فيه إسهاما كبيرا ، للمزيد أنظر :
– عبد الوهاب المسيري ، **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية** ،مرجع سابق ، م : 6 ، ج : 2 .

[3] - Voir : Max Nordau, **Dégénérescence** , Trad : A Dietrich (Paris : Alcan , 1894) .

العشرين ،و هي في ذلك شبيهة بالمرحلة الممتدة ما بين 1688 و 1780 التي حددت اتجاهات العقل في عصر التنوير "[1] .

الفرع الأول : النزعة العدمية عند نيتشه

ظهرت الأزمة الثانية للفكر الغربي بشكل جلي في فلسفة نيتشه[2] ، فقد أسس نيتشه لتجاوز مسلمات القرن التاسع عشر و بنى الأسس الفكرية للقرن العشرين ، و لفهم فلسفة نيتشه لابد و أن نعلم أن تقديس العلم و العقل و التجربة و الإنسان الاجتماعي التي أتى بها تنوير القرن الثامن عشر و تجسدت في النصف الأول من القرن التاسع عشر و استمرت مع الوضعية و الداروينية ، كل هذه الأفكار العلماوية المطلقة بدأ الشك يتطرق إليها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، و بدأ الشعور بزيف المبادئ التي قدست الإنسان و العلم و العقل و التجربة ، هذا الشعور الذي أدى إلى تطرق بوادر الانهيار للحضارة الأوربية بعد أن انتشرت الدعوات إلى اعتزال الحياة لأنها شر يجب التخلص منه كما هو الحال في فلسفة شوبنهور و موسيقى فجنر ، "و هذه

---

[1] – رونالد سترومبرج ،مرجع سابق، ص : 484 _ 485 .

[2] – فريدريك نيتشه : (1844 – 1900) فيلسوف و فيلولوجي و شاعر ألماني ، أصيب في أواخر حياته بعدة أمراض منها الجنون ، و قد أثرت هذه الأمراض على أفكاره ، و يعتبر نيتشه من أكثر الفلاسفة الألمان تأثيرا في القرن العشرين ، هذا التأثير لم يعايشه نيتشه في فترة حياته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فقد رفضت أفكاره من الفلاسفة و من الأكاديميين ، و لكن مع حلول القرن العشرين انتشرت أفكاره و تأثرت بها توجهات فكرية، و اعتبر عرافا لعلمانية القرن العشرين ، و قد تمثل إسهام نيتشه بشكل رئيسي في نقد و تقويض مسلمات الفكر الغربي في عصر الحداثة، هذه المسلمات العلمانية الملحدة رأى فيها نيتشه بقايا للنظرة المسيحية التي سيطرت على الغرب لقرون ، فانتقد القيم الخلقية الحداثية و انتقد في المجال السياسي قيم الديموقراطية و المساواة التي رأى فيها قتلا للفروق الفردية و لنزعة التفوق لأنها تساوي بين النخبة و بين القطيع ، و انتقد في مجال الفلسفة كل التوجهات الميتافيزيقية المادية و المثالية كما انتقد المسيحية ، و قد كان هدفه من هذا النقد تقويض قيم الحداثة ، و إعادة بناء الإنسان و فق توجهات تتوافق مع الطبيعة و تخلصه من العدمية التي يوقعه فيها فقدان القيم ، و قد أثار في سبيل ذلك فكرتي عودة الحياة و فكرة الإنسان المتفوق ، و قد ظهر تأثير نيتشه في القرن العشرين في التوجهات الوجودية ،و في فكر ما بعد الحداثة و في الفلسفة التحليلية ، و قد اعتمد نيتشه في كتاباته لغة شعرية رمزية ، مما أدى إلى اختلاف القراءات التي حاولت تفسير آرائه ، كما أن أفكاره انتحلت من توجهات كان يرفضها مثل التوجه النازي أو الفاشي ، للمزيد حول نيتشه أنظر : – عبد الرحمان بدوي ، **نيتشه** (الطبعة الخامسة ؛ الكويت: وكالة المطبوعات ،1975) ، ص: 1 إلى 22 .

الحال من الإنكار المطلق هي الحال التي وصلت إليها أوربا في القرن التاسع عشر ، فلم يعد الناس يؤمنون بشيء ، و لا يجدون قيمة في أي شأن من شؤون الحياة و الوجود ، فتملكهم شك قاتل ، و اضطراب في النفس و بلبلة في التفكير ، و كان التشاؤم و إنكار الحياة هما الطابع الغالب على تفكيرهم و نظرتهم في الوجود"[1] ، لذا حاول نيتشه تجاوز هذه السلبية التي أفرزتها فلسفة القرن الثامن عشر و علماوية القرن التاسع عشر ، و لن يتم ذلك إلا إذا بين نيتشه زيف تلك المبادئ ، و بين في نفس الوقت القيم الحقيقية في نظره التي يمكن أن تحمي الإنسانية من الانهيار .

تحطيم نيتشه للأصنام الفكرية المعاصرة : و قد رأى نيتشه أن أول خطوة تخرج الإنسانية من مرحلة الضياع الذي وصلت إليه في عصره تكمن في تحطيم الأصنام الفكرية التي أقامتها الإنسانية ، و التي لا أساس لها في الواقع ، هذه الأصنام التي تتمثل في الفلسفة و العقل و مبادئه و الأخلاق و قيمها و السياسة و ألاعيبها ، و من غير الممكن للإنسانية أن تخرج من ورطتها إلا إذا قضت على هذه الأوهام ، و لن يتسنى ذلك لها إلا بجرأة و مجازفة من أصحاب العقول الحرة المتخلصة من المتعلقات الفكرية ، و لا يمكن الشروع في بناء الإنسانية الحقة قبل تحطيم أصنام الأوهام التي أقامها الإنسان .

تحطيم نيتشه للأخلاق التقليدية : و أول الأصنام التي ينبغي تحطيمها عند نيتشه هو صنم الأخلاق ، و في هذا السبيل يبحث نيتشه في تاريخ الأخلاق ليتمكن من تصنيف أنواعها و دوافعها ، مستعينا في ذلك بمن سبقه من الباحثين في تاريخ الحضارة الإنسانية و ثقافات الشعوب، و انتهى نيتشه في تصنيفه للأحكام الأخلاقية إلى وجود صنفين ، صنف من الأخلاق ناتج عن الممتازين من بني البشر وأخلاقهم يسميها نيتشه أخلاق السادة ، و صنف ثان يصدر عن الرعاع و السوقة و الدهماء التي تشكل غالبية الإنسانية ، و يسميها نيتشه أخلاق العبيد ، فأخلاق السادة ناتجة عن نظرة المتغلبين المسيطرين إلى أقرانهم و إلى من هو دونهم ، و محاولتهم الحفاظ على مكانتهم ، لذا يقدسون القوة و يشمئزون من الرحمة و الضعف ، في حين يلجأ الضعفاء إلى أخلاق الدعة و التواضع و السماحة و الصبر ليواجهوا بها بأس المتغلبين ، و يحاول الضعفاء فرض سيطرة نظرتهم الأخلاقية على الأقوياء ، و يعتبرون الضعة و الضعف و الفاقة قيم مباركة ، و ينعون على أصحاب الحظوة و يعتبرون ما هم فيه شرا ، فيقلبون بذلك موازين الحياة و يفرضون سيطرة الضعف

[1] – المرجع نفسه ، ص :159 .

على القوة في مسيرة الإنسانية ، و دوافعهم في ذلك عديدة منها عجزهم عن بلوغ رتبة الأقوياء ، و كذا الحقد المتأجج المتزايد على أصحاب المكانة الأقوياء ، و يحاول نيتشه تحليل الأحداث التاريخية الكبرى وفق نظريته الأخلاقية ، فالحضارة الأوربية مرت بمراحل سيطرت فيها أخلاق الضعفاء و مراحل أخرى سيطرت فيها أخلاق الأقوياء ، و الأخلاق اليهودية و المسيحية تجسد عند نيتشه أخلاق الضعفاء في أجلى صورها ، بينما تمثل الحضارة الرومانية و عصر النهضة أخلاق السادة ، و ينتقد نيتشه مبادئ الثورة الفرنسية التي فتحت الباب واسعا أمام أخلاق الضعفاء و أحقادهم ، و هو ما أدى في النهاية إلى فقدان الثقة و العدمية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، و ذلك لأن أخلاق الضعفاء مضادة للطبيعة ، فهي تقوم على المساواة بين الجيد و الرديء و جعل الجميع في سلة واحدة ، كما أنها تؤدي إلى إفقار الحياة بحثها على ترك العمل و السعي ، و تمجيدها للكسالى الضعفاء الذين تقيم لهم وزنا كبيرا ، و هم عند نتيشه يجب أن يزولوا وفقا لقانون الطبيعة ، و بنظرية نيتشه انتقلت فلسفة الأخلاق بين مرحلتين جذريتين ، فأخلاق نيتشه تمثل تقويضا لألفي سنة من الكتابات الأخلاقية التي اعتمدت على الدين لتفسير الأخلاق ، و كذلك الفلسفات التي اعتمدت على قدرة العقل على التمييز بين الخير و الشر ، فلا خير و لاشر نظري في فلسفة نيتشه و إنما الأخلاق تنبع من الفائدة العملية المباشرة للأفعال[1].

تحطيم نيتشه لصنم العقل : و ثاني الأصنام التي يحمل عليها نيتشه بمعوله قاصدا تحطيمها هو صنم العقل [2]الذي أقامه الفلاسفة ، فالفلاسفة تخيلوا أن العقل مفارق للمادة و أنه متعال عنها و أن مبادئه قبلية أولية لا يتطرق إليها الشك ، و بالغوا في تقديسه حتى أوصلوه إلى رتبة التأليه ، ويحمل نيتشه على صنم العقل الذي ترجع إليه باقي أوهام الفلاسفة ، و مبادئ المنطق التي حاول الفلاسفة فرضها على الوجود نابعة في الحقيقية من ذات العقل ، أما أن تكون قادرة على تفسير القوانين التي تحكم الوجود فهذا ما لا يمكن إثباته ، و ينتقد نيتشه مبادئ العقل التي اخترعها الفلاسفة ، فمبدأ الذاتية الذي يفترض أن الشيء هو هو ذاته لا أساس له في الواقع لأن الكون في صيرورة و تغير مستمر ، و السبب في إيجاد العقل لهذا المبدأ هي محاولة تحصيل القدرة على التفكير،

[1] – أنظر:فريديريك نيتشه ، **أصل الأخلاق و فصلها**، ترجمة : حسن قبيسي (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع) ، ص:19 .

[2] – أنظر: فريديريك نيتشه ، **أفول الأصنام** ، ترجمة : حسان بورقية ، محمد الناجي (الطبعة الأولى ؛ أفريقيا الشرق، 1996) ، ص : 25.

لأن هذا غير ممكن من غير افتراض مبدأ الذاتية ، و يحمل نيتشه على مبدأ عدم التناقض الذي يعتبره بدوره ناتجا عن قدرة العقل المحدودة التي لا يمكنها أن تتصور وجود الشيء و ضده في نفس الوقت ، و هي نابعة من اعتقاد الذات بانفصالها عن الخارج ثم تنقل هذا الشعور النفسي ليتحول إلى مبدأ عقلي ، و بالتالي فإن العقل لا يعدو عند نيتشه أن يكون وسيلة للحياة ، و في نفس الوقت لا يمكنه أن يصل إلى الحقائق الأولية للوجود القائمة على الصيرورة ، و يلجأ العقل إلى فرض الثبات على الوجود لأن ذلك يتفق و طبيعة عمله ، و يحمل نيتشه على العقل لأنه مصدر للأوهام التي تجعل الإنسان يدرك الوجود على غير حقيقته المتغيرة ، كما أن العقول تتعارض و تتشعب بها الآراء، و هذا ما يمنع من افتراض وجود عقلي موحد ، كما رفض نيتشه فكرة الفلاسفة الذين قالوا بوجود عقلي كلي تنبع منه بقية العقول و الوجود ، فلا عقل في هذا الوجود إلا العقل الإنساني على ما فيه من نقص ، كما يحمل نيتشه على الفلاسفة الذين قدسوا العقل بدءا من سقراط الذي اعتبره انحدارا للفلسفة اليونانية و اعتبر فلسفته نابعة من أخلاق العبيد بسبب حقده على سابقيه من الفلاسفة الممتازين ، و يرى نيتشه أن التوجه العقلي لكل من فلسفة أرسطو و أفلاطون كان على حساب الأدب و الفن التراجيدي اليوناني ، و أن الفلسفة العقلية اليونانية تشكل بداية الانحراف في الحضارة الغربية و ذلك بانتصار العقل على إرادة القوة فعبادة ديونوسيوس تمثل الناحية الحيوية عند الفلاسفة اليونان بعربدتها و طربها الذي يعبر عن النزعة الإنسانية أما الأفلاطونية فتمثل انحطاط العاطفة اليونانية و يرى نيتشه أن هذه الناحية المنحطة عند اليونان هي التي ورثتها الحضارة الغربية [1].

و كنتيجة لحملة نيتشه على العقل يحمل بعد ذلك على القول بوجود عالم للمثل و الحقائق خارج العالم المعاش ، و هذا التصور ينبع في رأي نيتشه من الرغبة في حياة أفضل من العالم المعاش ، حياة خالية من المتاعب و ينال فيها الإنسان كل ما يستحقه من ثواب أو عقاب، لذا فلا وجود عند نيتشه لعالم آخر إلا في ذهن الإنسان من أجل السلوى[2]، و بعد أن يقضي نيتشه على كل الأصنام الفكرية التي أقامتها الإنسانية ، يعلم نيتشه على لسان زرادشت المبادئ التي تؤدي إلى

---

[1] – أنظر: فريدريك نيتشه ، **مولد التراجيديا** ، ترجمة : شاهر حسن عبيد (الطبعة الأولى ؛ سوريا : دار الحوار للنشر و التوزيع ، 2008)، ص :16 .

[2] – أنظر :عبد الرحمان بدوي ، **نيتشه** ، مرجع سابق ، ص :202 .

الخلاص ، فقد تكلم نيتشه على لسان زرادشت واصفا العدمية التي وصل إليها الإنسان الغربي بعد أن فقد الثقة في العقل و في قدراته [1].

إرادة القوة و المنظومة الفكرية البديلة عند نيتشه : أول مبدأ تخضع له الحياة عند نيتشه هو إرادة القوة ، فالخير هو كل ما يعلو بالإنسان بإرادة القوة ، و كل ما يصدر عن الضعف هو الشر ، و شعور الإنسان بالسعادة ليس إلا نماء قوته و قضائها على العوائق ، و طبيعة الحياة تقتضي أن لا يرضى الإنسان ، بل ينمي قوته أكثر فأكثر، و لكي يحقق الإنسان الفضائل عليه أن يكتسب المزيد من المهارات ، و لا مكان في الوجود للضعفاء ، بل يجب أن يساعد الضعفاء على فناء ذواتهم ، و أشد الرذائل ضررا على الحياة هي الشفقة على الضعفاء ، فالوجود عند نيتشه ليس إلا الحياة ، و الحياة هي الإرادة ، و الإرادة هي إرادة القوة ، و لا يمكن للإنسان أن يحقق السعادة إلا بأن يتعرض للأخطار ، و أن يكون مستعدا دائما للمقاومة ، و ليست السعادة في اللذة ، و ليس الشر في الألم ، لأن اللذة و الألم مصاحبان لإرادة القوة ، فتحقيق الإرادة هو السعادة و اللذة ، و عدم تحقيقها هو الألم ، و ينتقد نيتشه إرادة البقاء في تصور شوبنهور و داروين ، رغم اتفاقه معهما في بعض التفاصيل ، فشوبنهور يرى أن الإرادة هي سر الحياة ، و أنه لا يمكن تحقيق رغبات الإرادة لذا يقترح الانسحاب من الوجود و هذا الحل خارج عن طبيعة الحياة الواحدة التي لا يمكن الخروج عنها، أما دارون فقد حصر الإرادة في طلب البقاء ، و هي أدنى مراتب الإرادة ، و الواقع يثبت أن إرادة القوة هي المسيطرة على الوجود ، حتى في الأفعال التي تبدو أبعد ما تكون عن إرادة القوة ، مثل أعمال الزهاد و العباد هي في صميمها نابعة من إرادة القوة و إن في التغلب على الذات [2] .

طبيعة الوجود عند نيتشه : و ليس للعالم مظهران في نظر نيتشه ، فليس هناك عالم إلا هذا العالم الموجود و الذي هو صيرورة مستمرة ، و وهم وجود ثبات في الكون نابع من طبيعة العقل الذي يحتاج إلى الثبات ليتمكن من الإدراك ، فالمعرفة مناقضة لطبيعة الوجود ، وموت الإنسان

---

[1] – أنظر : فريدريك نيتشه ، **هكذا تكلم زرادشت** ، ترجمة : فليكس فارس (الاسكندرية : مطبعة جريدة البصير ، 1938) ، ص :61 .

[2] – أنظر : فريدريك نيتشه ، **إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم** ، ترجمة : محمد الناجي (المغرب : إفريقيا الشرق ، 2011)، ص: 71 .

لا يدعو إلى الجزع عند نيتشه ، لأنه نابع من طبيعة صيرورة الوجود ، و في مرحلة متأخرة من حياته قال نيتشه بوجود دورات متتابعة للكون ، هذه الدورات يخضع لها حتى الإنسان .

السوبرمان عند نيتشه في مقابل إنسان التنوير : و انتقد نيتشه نظرة الثورة الفرنسية إلى الأفراد ، لأن هذه الثورة ركزت على جوانب المساواة في المجتمع ، و قضت على الأرستقراطية القديمة ، و في المقابل فتحت الباب لكل الناس لينعموا بالمساواة ، و هذه النظرة الكمية تتناقض عند نيتشه مع طبيعة الوجود التي تقتضي تقديم الأقدر و الأقوى ، و هذا ما يؤدي في النهاية إلى رقي الإنسانية كلها ، أما النظرة الجماعية التي كرستها الثورة الفرنسية فهي تدعو إلى إهدار جهود الممتازين، و هذا ما يفتح الباب للدعة و الكسل ، و إلى تطاول الدهماء، و قد ظهرت نتيجة ذلك في الانحطاط الذي بدأ ينخر المجتمع الأوربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، و في سبيل تجاوز هذه الأزمة لا يكتفي نيتشه بالدعوة إلى الأرستقراطية التقليدية بل يقترح فكرة أكثر فردانية ، هي فكرة الإنس ان الأعلى السوبرمان ، و لا يكون ذلك إلا بتمجيد الفردية التي لا يمكن أن تحيا الإنسانية و ترتقي إلا في ظلها ، و لا يمكن أن ترتقي الإنسانية بشعارات المساواة الزائفة ، بل يجب إيجاد قيم تتناسب مع طبيعة كل طبقة من طبقات الإنسانية ، و القيم الجديدة لا تعني عند نيتشه الرفاهية أو اللذة و الألم ، لأن هذه أمور ثانوية عنده ، بل ينبغي للقيم الجديدة أن تسعى إلى الرقي بمستوى الإنسانية لتصل درجات أعلى ، و أول قيمة يجب أن تسود عند الإنسان الأعلى هي التحرر من كل الموروثات و من كل المتعلقات التي تحد من حريته و توجه سلوكه و تفكيره و فقا لمبادئ قديمة ، بل يصنع قيمه هو و مبادئه وفق ما يرتئيه لنفسه ، و الإنسان الأعلى يقدس القوة و الحرب ، و يمقت السلم و الدعة و يقدس الأخطار ، و هذا ما يؤدي إلى رقي الإنسانية عند نيتشه[1].

مجاوزة نيتشه للمسيحية : و تقوم نظرة نيتشه إلى الدين المسيحي على أساس متجاوز، لا يكتفي بالنقض و التقويض ، بل يبحث عن البديل الأسمى ، و هو الإنسان الأعلى الذي يحل محل الإنسان المسيحي الذي يمجد الوضاعة و الدعة و يمقت أخلاق القوة التي تتوافق مع طبيعة الإنسان الأعلى ، فالمسيحية تنادي بالشفقة التي هي مناقضة و منافية لطبيعة الحياة ، و هي بذلك تدعو إلى العدمية العملية التي تقف في وجه تيار الحياة ، و يضم نيتشه المسيحية إلى البوذية ،

[1] – أنظر:فريديريك نيتشه ، **هكذا تكلم زرادشت** ، ترجمة : فليكس فراس (الاسكندرية ، مطبعة جريدة البصير ، 1938) ، ص :528 .

فكلاهما ديانتان عدميتان ، و لكن البوذية تفضل المسيحية بتجاوزها الحديث عن الشعور بالذنب و الخطيئة ، إلى الحرب ضد المعاناة ، و يرى نيتشه أن رجال الدين هم أكثر الناس مجانبة للحقيقة، لأنهم يعتبرون الوقوف في وجه إرادة الحياة فضيلة ، و إذا سيطروا على مقاليد الأمور لم يبق مجال للحقيقة و للحياة ، فرجال الدين حتميون متواكلون مغتربون عن ذواتهم ، و ينتقد نيتشه الإيمان باليوم الآخر و يعتبره من اختراع الضعفاء الذين لا يستطيعون تحقيق إرادة القوة في الحياة ، فيمنون أنفسهم بعالم آخر يدان فيه الأقوياء و ينتصر فيه الضعفاء ، و ويرى نيتشه أن الإيمان باليوم الآخر شل إرادة الحياة عند المسيحيين لأن خوفهم من الجحيم أدى إلى نكوصهم عن إرادة الحياة ، و يرى نيتشه في المسيحية عدوا للعلم و بصفة خاصة للفلولوجيا و الطب ، فالفيلولوجيا تكشف ما وراء ألفاظ الكتاب المقدس ، و تبين أنه تاريخ للجماعة المسيحية الأولى ، أما الطب فإنه يكشف الأمراض التي اعتبرتها المسيحية معجزات ، و المسيحية قد قضت على حضارة الرومان الإنسانية ، و عندما استعادت هذه الحضارة روحها في عصر النهضة قضى عليها لوثر بإصلاحه ، و سيبدأ عصر جديد يتجاوز فيه الأوربي عصر المسيحية و أخلاق المسيحية ، ليبدأ عصر ما بعد موت الإله في الفكر الغربي.

موت القيم التقليدية عند نيتشه : و قد أعلن نيتشه صيحته المدوية في أواخر القرن التاسع عشر "لقد مات الإله"، و كرر هذه الصيحة في العديد من مؤلفاته ، و كان يشير في كل مرة إلى معنى معين ، فهذه العبارة لا تحمل مدلولا دينيا مباشرا ، إذ تحمل هذه العبارة عدة معان منها المعنى المثالي ، فنيتشه يعلن نهاية عصر الفلسفة المثالية التي تتخذ عالم آخر مواز للعالم الحقيقي ، و هذا ما يعني إعطاء معان بسيطة نابعة من العقل تفقد معها الحياة جاذبيتها و رونقها ، أو تستمر المثالية و لكن بمعان جديدة نابعة من الإنسان الأعلى و الأقوى ، كما تتحول نظرة الإنسان إلى عالم الغيب إلى الإيمان بالأرض و بقيم الأرض و بما هو كائن ، و يرد معنى موت الإله عند نيتشه بمعنى علو الإنسان و قلب القيم القديمة لتصبح الأرض هي المركز ، و ليتحول الإنسان إلى إله يخلق قيمه بنفسه ، فنيتشه بذلك يدعو إلى ملأ الفراغ الذي تركه انهيار القيم القديمة ، كما يأتي معنى موت الإله عند نيتشه بمعنى انهيار القيم الميتافيزيقية القديمة ، و هذا ما يؤدي به إلى دعوة الإنسان إلى تجاوز الفراغ عن طريق السعي الحثيث إلى تحقيق إرادة القوة ، و يأتي المعنى العدمي لموت الإله عند نيتشه للتعبير عن حالة الفراغ و التراجع الذي تركه انهيار القيم القديمة ، و الذي ألقى بظلاله على نهاية القرن التاسع عشر ، و ذلك في انتظار القرنين التاليين حيث يتجاوز الإنسان المرحلة الانتقالية

الصعبة إلى مرحلة بناء الإنسان الأعلى ، ففي شذرة الأخرق[1] يعبر نيتشه عن الإنسان العدمي الأخير الذي يبادل من حوله نظرات ذاهلة ، و يحس بالعدمية التي تلقي بظلالها على أوربا ، فالمجنون هو نيتشه و السوق هم معاصروه ، و القصة تعبر عن فلسفة نيتشه فأوربا التي فقدت الإيمان فقدت معه المقاييس التقليدية للخير و الشر و للحياة و الكون ، وهذه الحالة أوقعت الأوربيين في عدمية تبدت في فقدان الحياة لمعانيها ، فنيتشه يحس بهذا الخطر الداهم الذي مازال لم يلقي بكل ظلاله و لكن ذلك آت ، و إذا كان نيتشه واع بهذه العدمية ، فكيف سيجد بعد ذلك المعاني التي تؤدي إلى إعطاء معنى خاص للوجود الإنساني ، فموت الإله يعني أن الإنسانية قد فقدت كل المعاني التقليدية الكلية التي كانت تلتجئ إليها و تمنحها الاستقرار على أساس أنها حقائق كونية ، و فقدان هذه المعاني يؤدي إلى نتيجة مباشرة هي السقوط في العدمية ، فبعد تجاوز الأوربيين للعقائد المسيحية التي

---

[1] – يقول نيتشه: " ألم تسمعوا بذلك الرجل الأخرق ، الذي كان مشعلا فانوسه في وضح النهار ، يركض في ساحة السوق و يصرخ بدون انقطاع : إني أبحث عن الله ، و بما أنه كان هناك حشد من أولئك الذين لا يؤمنون بالله ، فقد أثار قهقهة كبيرة ، فقال أحدهم : هل أضعناه ؟ هل تاه كطفل ؟ قال آخر : أم أنه مختبئ في مكان ما ؟ هل يخاف منا ؟ هل ركب البحر ؟ هل هاجر ؟ هكذا كانوا يهرجون و يضحكون كلهم في وقت واحد ، فوثب الأخرق بينهم و جحدهم بنظره ، و صرخ : أين الله ؟ سأقول لكم ؛ لقد قتلناه أنتم و أنا نحن كلنا قتلته ، و لكن كيف فعلنا ذلك ؟ كيف أمكننا أن نفرغ البحر ؟ من الذي أعطانا الإسفنجة لكي نمحو الأفق بكامله ؟ ما الذي فعلناه لنفك هذه الأرض عن شمسها ؟ إلى أين تدور الآن ؟ إلى أين نمضي نحن أنفسنا بعيدا عن كل هذه الشموس ، ألسنا نهبط باستمرار إلى الأمام و إلى الخلف و إلى الجنب و في كل الاتجاهات ؟ هل لا يزال هناك أعلى و أسفل ؟ ألسنا تائهين كما لو كنا عبر عدم لا متناه؟ ألا نشعر بهبوب الفراغ على وجهنا ؟ أليس البرد أشد ؟ أليس هناك ليل مستمر و ليل دامس أكثر فأكثر ؟ ألا يجب أن نوقد الفوانيس منذ الصباح ؟ ألسنا نسمع آخر صخب الحفارين الذين دفنوه ؟ ألم نشعر بشيء من التحلل الإلهي لأن الآلهة أيضا تتحلل ؟ لقد مات الله ؟ يبقى الله ميتا و نحن الذين قتلناه،كيف سنتعزى نحن قتلة القتلة ؟ إن أقدس و أُدر ما كان يملكه العالم قد أراق دمه تحت وطأة سكاكيننا ؟ فمن سيغسل هذا الدم عن أيادينا ؟ أي مياه ستطهرنا ؟ أي احتفالات تكفيرية أية ألعاب مقدسة علينا أن نبتكرها ؟ أليست عظمة هذا الفعل أكبر بكثير منا ؟ ألا يجدر بنا أن نصير نحن أنفسنا آلهة لكي نبدو جديرين بهذا الفعل ؟لم يحصل لنا إطلاقا فعل بهذه الجلالة ؟ و كل من سيولد بعدنا سينتمي بفضل هذا الفعل نفسه إلى تاريخ أعلى من كل تاريخ وجد حتى الآن ؟ هنا صمت الرجل الأخرق عن الكلام ، و أمعن النظر من جديد في مستمعيه ،هم أيضا كانوا صامتين ، ينظرون إليه دون أن يفقهوا شيئا ، أخيرا رمى فانوسه بالأرض بقوة هشمته و أطفأته ، و قال فيما بعد : لقد وصلت قبل الأوان بكثير ،لم يحن زماني بعد ، لا يزال هذا الحدث الرهيب مسافرا على الطريق ،لم يصل بعد إلى آذان الرجال ، يلزم وقت للصاعقة و للرعد ، و يلزم وقت لضوء النجوم ، يلزم وقت بعد إنجاز الأفعال لكي ترى و تسمع و لا يزال هذا الفعل بعيدا ، أبعد من أبعد الكواكب ، مع أنهم هم الذين أنجزوه..." فريدريك نيتشه ، **العلم الجذل** ، ترجمة: سعاد حرب (دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع) ، ص:118.

قوضها النقد بمختلف أنواعه بدأت سلسلة الانهيار في كل المبادئ و الأخلاق ، ونيتشه يقف كغيره من فلاسفة القرن التاسع عشر في اللحظات الانتقالية الأخيرة بين العصر التقليدي و العصر الجديد الذي لم يكمل استقراره بعد ، لذا يحاول نيتشه بيان الأسس الوجودية الإنسانية الجديدة التي يجب أن تحل محل القيم التقليدية الميتافيزيقية الفلسفية أو الدينية ، و يقترح في سبيل ذك فكرة الإنسان الأعلى وإرادة القوة للتخلص من عدمية نهاية القرن التاسع عشر[1].

و المتأمل في فلسفة نيتشه لا يمكنه أن يخرج ببناء فكري متكامل القواعد و الأركان ، فنيتشه لم يعمد إلى تأسيس هذا البناء ، و هذا ما يفسر أن بعض الدوائر الأكاديمية خارج ألمانيا كانت لا تولي اهتماما لفلسفة نيتشه و تعتبرها صرخات جنون ، و لكن المفارقة هي أن صرخات نيتشه المجنونة العدمية جعلت منه رائيا للتوجهات العدمية التي سادت القرن العشرين ، فالتوجهات الوجودية استقت من أفكار نيتشه ، كما أن نيتشه سبق فرويد في تركيزه على النواحي الخفية في النفس الإنسانية ، و أسلولب نيتشه العميق و المعقد في كتاباته جعله رمزا حتى للتوجهات التي كان يحاربها كالتوجهات السلطوية و العسكرية ، و يظهر ذلك في تبني النازية و الفاشية لفلسفة نيتشه ، " و يجد المرء لدى نيتشه عددا مذهلا من المنطلقات إلى المذاهب الحديثة ... كما و أن نيتشه مبشر مرموق بالمذهب الوجودي في هذا القرن ، و ذلك من حيث مطالبته الإنسان بأن يخلق قيمه الخاصة بقوة إرادته البحتة ، و كذلك برفضه لكل فلسفة نظرية محضة... و لكن قبل ذلك كله هو فيلسوف قوة الإرادة أو قوة الحياة ، إنه السابر لأغوار النوازع الأعمق من العقل ، إنه البشير بسيجموند فرويد و يونغ ، إنه سيكولوجي اللاوعي " [2].

2 – الفرع الثاني : سيجموند فرويد و الانتقال من الفسيولوجيا إلى التحليل النفسي :

و قد عرفت نهاية القرن التاسع عشر نكسة أخرى عن النزعة العلماوية الوضعية ، تجلت هذه النكسة في تراجع بعض كبار الأطباء المتخصصين في الجهاز العصبي عن النظرة العضوية التشريحية البحتة لنفسية الإنسان ، فقد كانت النزعة العلماوية تحاول تفسير العوامل النفسية الصحية

---

[1] – أنظر:صفاء عبد السلام علي جعفر ، **محاولة جديدة لقراءة فريديريك نيتشه** (القاهرة : دار المعرفة الجامعية،1999).

[2] – رونالد سترومبرج ، ص : 496 .

و المرضية تفسيرا عضويا يعتمد على فهم وظائف عناصر الجهاز العصبي ، و كل اختلال في الوظائف النفسية ، أرجعه المذهب الفيسيولوجي إلى خلل في الوظيفة العضوية للجهاز العصبي.

مبادئ التحليل النفسي : و قد ظهرت النكسة عن المذهب الفيسيولوجي بشكل جلي عند سيجموند فرويد[1] بعد أن أنشأ ما اصطلح عليه بالتحليل النفسي ، فقد بدأ فرويد حياته العلمية كمتخصص في الأمراض العصبية ، و عمل على دراسة الجهاز العصبي عند الإنسان دراسة تشريحية ، و اتصل بكبار المتخصصين في الأعصاب في وقته،[2] و لكن فرويد تراجع عن نظرته الفيسيولوجية البحتة لنفسية الإنسان ، و حاول أن يوجد تفسيرا جديدا للعوامل النفسية ، يقوم على أن الدور الأعظم للنشاط النفسي يرجع إلى مكان غامض يسميه اللاشعور ، و يحتوي هذا المكان على الرغبات المكبوتة للإنسان ، و بخاصة الرغبة الجنسية التي يوليها فرويد اهتماما خاصا في تفسيره للجانب النفسي من الإنسان ، و يرجع فرويد تأثير الغريزة الجنسية في اللاشعور إلى مراحل الطفولة

---

[1] – سيجموند شلومو فرويد : (1856 – 1939) طبيب أعصاب نمساوي من أصول يهودية ، يعد مؤسسا لعلم النفس التحليلي ، و قد بنى فرويد نظرياته على أساس العلاقات التي جمعته بالعديد من أبرز علماء الأعصاب في القرن التاسع عشر ، مثل جوزيف بروير ، و الطبيب الفرنسي جان مارتان شاركو ، كذلك منظروا مدرسة سالبترير في باريس ، حيث استقى من لقاءاته أفكاره الرئيسية التي بنى عليها نظريته النفسية التحليلية ، و قد اجتمع حول فرويد مجموعة من التلاميذ في مختلف أنحاء أوربا ،و هذا ما مكن من تطوير نظرية علم النفس التحليلي رغم المعارضة الشديدة التي واجه بها علماء النفس هذه النظرية ، فقد تمكن علم النفس التحليلي في سنة 1920 أن يصبح فرعا من فروع العلوم الإنسانية ، و قد تطورت نظرية علم النفس التحليلي من ملاحظات بسيطة إلى أن أصبحت أكثر تقعيدا ، و قد تجاوز فرويد مسلمات علم النفس الفيسيولوجي الذي تأثر بالعلوم التجريبية و بالنزعة الوضعية ، و غاص فرويد في أعماق النفس الإنسانية و في ناحية اللاشعور الذي اعتبره أهم نواحي الحياة الإنسانية ، و ركز على أهمية الناحية الجنسية في الحياة النفسية ، و حاول تحليل مركبات اللاشعور ، و قد أخذ التحليل النفسي امتدادات إلى بقية العلوم الإنسانية ، و حاول تفسير ما يصدر عن الإنسان من أفكار و معتقدات و فنون و آداب ، للمزيد حول فرويد أنظر :

– سيجموند فرويد ، **حياتي و التحليل النفسي** ، ترجمة : مصطفى زيور و عبد المنعم المليجي (القاهرة : دار المعارف).

[2] – يتحدث فرويد حول هذه المرحلة من بحثه العلمي فيقول:"و لم ألبث أن صرت في معهد تشريح المخ باحثا مجدا،شأني حين كنت في معهد الفسيولوجيا من قبل ، فإلى تلك السنوات التي قضيتها بالمستشفى يرجع ما كتبت من مقالات عن المسالك و أصول النوى في النخاع المستطيل ، و كان إدينجر رائدا من كبار رواد تشريح الجهاز العصبي يطلع بانتظام على نتائجي و في ذات يوم عرض لي مينرت ، و كان قد أباح لي معمله حتى قبل أن أصبح بالفعل مشتغلا تحت إشرافه ، أن أتفرغ نهائيا لتشريح المخ ، و وعدني أن يعهد إلي بإلقاء المحاضرات بدلا عنه..." المرجع نفسه ، ص:25 .

المبكرة[1] ، و اللاشعور هو المؤثر الرئيسي و المكون الأكبر لنفسية الإنسان ، و ليس للجانب الشعوري المباشر إلا تأثير جزئي في النشاط النفسي للإنسان ، و كان دافع فرويد إلى هذه النظرة شعوره بعجز علم النفس الفيسيولوجي عن إعطاء تفسير شامل للحياة النفسية للإنسان ، و الهستيريا أفضل دليل على ذلك و هي التي أدت إلى ظهور مبادئ مدرسة التحليل النفسي[2].

و قد اهتم التحليل النفسي بدراسة الأمراض النفسية عن طريق ملاحظة السلوكيات المرضية ، لذا فأوائل البحوث التي أسست لهذا العلم اهتمت بدراسة الحالات الهستيرية ، و أرجعت السلوكيات العصابية إلى الكبت الذي يحول دون تحقيق الرغائب ، فتلجأ هذه الرغائب إلى طرق ملتوية لتحقيق ذاتها ، فتظهر في العصاب ، و تظهر في الأحلام التي تعد متنفسا تتحرر فيه النفس من سلطة الرقيب و لو جزئيا ، فتظهر الرغبات المكبوتة في اللاشعور ، و تصعد إلى السطح و إن تخفت معتمدة على الترميز ، فتفسير الأحلام لا يرجع عند فرويد إلى الكهانة و العرافة و استشراف الغيب ، بل يرجع إلى عمل الجانب اللاشعوري من نفسية الإنسان ، فالحلم تفريغ لشواغل النفس في اليقظة ، و إيجاد لعالم مواز يخفف من ضغط الرغبات النفسية ، و بذلك حاول فرويد تطبيق منهج الملاحظة العلمية على الأحلام ليخرج علم النفس من الدائرة الفيسيولوجية الضيقة [3] .

تأثيرات التحليل النفسي في الأدب و الفن : حاول فرويد تعميم منهج علم النفس التحليلي إلى بقية العلوم الإنسانية ، ففي مجال الأدب و الفن قام فرويد بدراسة بعض الفنانين و الأدباء ، محاولا البحث عن الدوافع النفسية اللاشعورية التي أدت إلى ظهور هذه الأعمال الأدبية ، و أعطتها التفاصيل الرمزية التي تتخفى خلفها رغبات الكاتب المكبوتة ، فحاول فرويد إرجاع تفاصيل الأعمال الفنية و الأدبية إلى خبرات نفسية عاشها الفنان أو الأديب بدءا من الطفولة المبكرة ،كما بحث فرويد عن صراع المكونات النفسية الذي يظهر في الأعمال الفنية ، فإذاكان الحلم مرتعا لتفريغ المكبوتات فالأعمال الفنية و الأدبية حلم يقظ يجد فيه الفنان و الأديب طريقة للتنفيس عن

---

[1] – أنظر :سيغموند فرويد ، **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس** ، ترجمة : جورج طرابيشي (الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1983) ، ص : 82 ، و كتاب : سيغموند فرويد ، **ما فوق مبدأ اللذة** ، ترجمة : إسحاق رمزي (الطبعة الخامسة؛ القاهرة: دار المعارف) ، ص :48 .

[2] – أنظر : سيجموند فرويد ، **مدخل إلى التحليل النفسي** ، ترجمة : جورج طرابيشي (الطبعة الثالثة ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1995) .

[3] – أنظر :سيجموند فرويد ، **تفسير الأحلام** ، ترجمة : نظمي لوقا (القاهرة ؛ دار الهلال ، 1963)، ص :12 .

المكبوتات ، و قد كان هذا هو توجه فرويد في تحليله لرواية غراديفا للكاتب السويدي جونسن[1]، و كذلك في تحليله لشخصية ليوناردو دافينشي من خلال سيرته الذاتية[2]، و قد أسس فرويد بذلك لنظرة شاملة تخرج بالتحليل النفسي من المصحات النفسية لتفسر به كل مناحي الحياة الإنسانية ، و قد ظهر بعد ذلك النقد النفسي كمذهب في النقد الأدبي[3].

علم النفس التحليلي و الدين : لم تخرج نظرة فرويد للدين عن بقية مذهبه التحليلي، فقد أرجع إيمان الإنسان بالألوهية إلى مرحلة الطفولة ، و النزعة الدينية نابعة في نظرته الملحدة من حاجة الطفل إلى الرعاية الأبوية ، ثم يستمر هذا الشعور مع الإنسان في مرحلة الكبر عند مواجهة المظاهر الطبيعية و الشدائد الخارجية ، و يخلص فرويد إلى أن النظرة الإنسانية للأديان يجب أن تتغير بعد أن تطورت العلوم ، فعلى الإنسان أن يرجع للعقل و العلم في مواجهة الحياة ، فلم يعد للأديان مبرر لوجودها في العصر الحديث في رأيه .

و قد اعتبر فرويد الدين عصابا وسواسيا ، فمرض العصاب الذي يصيب الأفراد ، يتحول عنده في حال الدين إلى عصاب وسواسي عام يصيب كل الإنسانية،[4] و في كتابه مستقبل وهم يعتبر فرويد الدين وهما يقوم على عجز الإنسان أمام الطبيعة ، و لكن المستقبل حسب فرويد لا مكان فيه للدين ، لأنه سيحل محله العقل و التجربة ، و لا يخشى فرويد على الإنسانية من فقدان التدين ، لأن الأخلاق و الالتزامات العلمانية ستحمي الإنسانية من التحلل ، و ذلك رغم إقرار

---

[1] – أنظر :سيجموند فرويد ، **الهذيان و الأحلام في الفن** ، ترجمة : جورج طرابيشي (الطبعة الأولى ؛ بيروت: لبنان ، 1978) ، ص :46 .

[2] – أنظر :سيجموند فرويد، **ليوناردو دافينشي** ، ترجمة : أحمد عكاشة (القاهرة : مكتبة الأنجلو ، 1969) ، 5 إلى 83 .

[3] – للمزيد أنظر : جان بيلمان نويل ، **التحليل النفسي و الأدب** ، ترجمة : حسن المودن (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 1997) .

[4] – يقول فرويد:"كثيرا ما يلاحظ الملاحظون أن التشابه بين الدين و بين العصاب الوسواسي قائم حتى في التفاصيل ، و أنه لولا هذا التشابه لما أمكن فهم العديد من خصائص تكوين الأديان و أشكالها ، و بالتوافق مع هذا نجد المؤمن الحق في منجى إلى حد كبير من خطر بعض الأمراض العصابية ، فارتضاؤه بالعصاب الكوني يعفيه من مهمة اصطناع عصاب شخصي لحسابه الخاص" سيجموند فرويد ، **مستقبل وهم** ،ترجمة : جورج طرابيشي (الطبعة الرابعة ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1998) ، ص :61.

فرويد بوجود طائفة من عامة الناس لا يمكن أن تتلزم إلا بالدين الذي يجب أن يعوض بالتدريج،[1]
و قد بحث فرويد عن أسس لنظريته حول الدين في الأنثربولوجيا ، فحاول تفسير نتائج أبحاث الرواد وفقا لنظرية التحليل النفسي فالطابو و الممنوعات الدينية كانت منتشرة في المجتمعات البدائية
و مازالت بعض مؤثراتها في المجتمعات العصرية ، و يعيد فرويد وجود فكرة الطوطم عند المجتمع البدائي إلى عقدة الأبوة ، فبعد أن يتبنى تطورية داروين ، يعتقد فرويد أن المجموعات الإنسانية الأولى كانت أبوية يسيطر فيها الأب على القبيلة و على النساء ، و عندما يحاول أفراد القبيلة الخروج على النظام الأبوي يقتل الأب و يتخذ بدلا منه رمز طوطمي يحمي القبيلة من روح الأب ، و يقوم الطابو بدور حفظ النظام الجديد ، و في كتابه قلق في الحضارة اعتبر فرويد الدين شعورا بالأبدية يرجعه إلى أنانية الطفل النفسية المطلقة الباحثة عن حماية الأب[2] ، و في كتابه الأخير موسى
و التوحيد لا يتخلى فرويد عن إلحاده ، فيخالف فرويد الرواية التوراتية عن موسى عليه السلام ، فيعتبره مصري المولد يهودي التنشئة ، أما التوحيد الذي عرفه الشعب اليهودي فيعطيه فرويد تفسيرا نفسيا ، فيرجعه إلى محاولة تعميم و توحيد التجربة الإنسانية في مواجهة الواقع الخارجي ، فالتوحيد اليهودي مرحلة من مراحل تطور العقل البشري ، لذا فقد أكسب هذا التوحيد الشعب اليهودي ثقافة مكنتهم من التفريق بين فروع العلوم و تجريد نتائج التجارب البشرية في الحساب و الأدب

---

[1]-أنظر المرجع نفسه ، ص : 69.

[2] – يقول فرويد : "يقتل الحيوان الطوطم الذي كان من قبل مقدسا ، مرة كل عام ، يقتل في مراسم خاصة على مرأى من جميع أعضاء العشيرة ، و يلتهم ثم يناح عليه بعد ذلك ، و يعقب الحداد احتفال كبير ، و عندما تأملت بعد ذلك فرض داروين أن الناس كانوا يعيشون في الأصل قبائل،كل منها تحت سيطرة رجل واحد قوي ، عنيف غيور ، خطر لي من كل هذه العناصر الفرض التالي أو بالأحرى الرؤيا التالية :حيث إن أب القبيلة كان طاغية لا حد لسلطانه ، فقد استولى على جميع النساء ، و حيث أن أولاده كانوا غرماء خطرا عليه ، فقد قتلهم أو نفاهم ، بيد أن الأبناء تجمعوا ذات يوم و ائتمروا على أن يقهروا أباهم ، ويغتالوه ثم يفترسوه ، أباهم الذي كان لهم عدوا و مثالا أعلى في نفس الوقت ، بعد أن تم لهم ما أرادوا دب الخلاف بينهم فعجزوا عن الاضطلاع بما ورثوا ، و لكنهم استطاعوا تحت تأثير الإخفاق و الندم أن يصلحوا ذات بينهم ، و ينتظموا في قبيلة من الإخوة مستعينين بقوانين الطوطمية ، التي تهدف إلى تجنب تكرار تلك الفعلة ، و أجمعوا أمرهم على أن يتخلوا عن امتلاك النساء اللاتي من أجلهن اغتالوا أباهم ، و كان عليهم بعدئذ أن يلتمسوا نساءا غريبات ، و ذلك هو الأصل في الزواج الخارجي الذي يتصل اتصالا وثيقا بالطوطمية ، و ما و ليمة الطوطم غير إحياء ذكرى تلك الفعلة الرهيبة التي نبع منها شعور الإنسان بالذنب (الخطيئة الأولى) و كانت مبدأ التنظيم الاجتماعي و الديانة و القيود الأخلاقية في آن واحد" سيغموند فرويد ، **الطوطم و الطابو** ، ترجمة : بوعلي ياسين (الطبعة الأولى ؛ اللاذقية : دار الحوار للنشر و التوزيع ، 1983) ، ص : 8 .

و الهندسة ، فالتوحيد عند فرويد تطور أولي للعقل الإنساني ، و موسى عليه السلام هو في نظر فرويد عودة لفكرة قتل الأب التي ظهرت في الطوطمية ، و استمرت مع انتظار المخلص ،و ظهرت على يد بولس في عقيدة الفداء في المسيحية [1] ، وبذلك فقد فسر التحليل النفسي الدين على أنه أوهام و رغائب نفسانية يعجز الإنسان عنها فيتحايل عليها بعواطف تتشكل في الأديان ، و بذلك يتبنى التحليل النفسي نظرة ملحدة خالصة ، و قد حاول أتباع هذه المدرسة توسيع فرضياتهم لتفسير كل نواحي الحياة بما فيها الفن و الأدب ، و اتفقوا على الأسس النفسية العامة للتحليل ، ثم اختلفوا بعد ذلك في التفاصيل المنهجية [2] .

و الملاحظ على التحليل النفسي الذي أقامه فرويد أن تأثيره العملي الواقعي أكبر من من تأثيره العلمي الأكاديمي ، " و هناك إجماع عام على أن فرويد هو أحد العقول العظمى التي بذرت في تربة الفكر بذورا جديدة ، و لذلك فهو في مصاف نيوتن و داروين ، بوصفه أحد أولئك العلماء الذين غيروا ظروف الفكر الأساسية و شروطه ، و بدلوا نظرة الإنسان الغربي إلى نفسه تبديلا جوهريا ، كما أنه يتساوى مع ماركس و داروين اعتبارا ، فهو أحد العباقرة الثلاثة في القرن التاسع عشر ، و ذلك على الرغم من أنه قد يتضح أن نظريته كنظريتي هذين العملاقين ، قد تكون مغلوطة في الكثير من تفاصيلها ..." [3]، و لم يخرج فرويد عن التوجه العام المناهض للنزعة العلومية في فترة النكسة في أواخر القرن التاسع عشر ، " و لم يكن فرويد أول من تحدث عن العقل اللاواعي فلقد سبق لشوبنهاور أن أوحى به ، و كذلك الفيلسوف إدوارد فون هرتمان ... ففرويد لم يبتدع هذا المصطلح و لم يكشف العقل اللاواعي ، و لكنه سلط عليه أضواء الأهمية و الشهرة حينما جعل منه

---

[1] – يقول فرويد :" نقول إن مقال موسى ، هو بمثابة حجر الزاوية في استدلالنا ، و هو بمثابة رباط هام بين الحادث المنسي الذي وقع في العصر البدائي و بين عودته إلى الظهور في زمن لاحق في شكل الأديان التوحيدية ، و طبقا لفرضية لها جاذبيتها و إغراؤها ، فإن الندم على قتل موسى هو الذي ولد استيهام التوق إلى مسيح منتظر يرجع إلى الأرض ليحمل لشعبه الخلاص و لهذا أمكن لبولس بحق أن يهتف مخاطبا الشعب : أنظروا هو ذا المسيح المنتظر قد جاء حقا و فعلا ، أفلم يقتل على مرأى منكم ، و بذلك يضفى على بعث المسيح شيء من الحقيقة التاريخية ، لأن المسيح كان حقا موسى المبعوث ، و كان يختفي وراءه الأب الأول للعشيرة البدائية ، و لكن بعد أن تغيرت معالمه و قسماته ، و احتل بوصفه إبنا مكان أبيه"، سيجموند فرويد ، **موسى و التوحيد** ، ترجمة : جورج طرابيشي (الطبعة الرابعة ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1986) ، ص : 124 .

[2] – أنظر :إريك فروم ، **الدين و التحليل النفسي**،ترجمة:فؤاد كامل (الإسكندرية: مكتبة غريب) ، ص :90.

[3] – رونالد سترومبرج ، مرجع سابق ، ص : 499 .

النقطة المركزية لمذهبه " [1]، و لاشك أن لنظرية فرويد في علم النفس أثرا مباشرا على التوجه العام إلى التحلل من الالتزامات الأخلاقية و من الاحتشام في المواضيع الجنسية في القرن العشرين ، بعد أن أسس فرويد نظريا لهذا التحلل ، " فلقد تجرأ قبل الجميع على البحث في مواضيع يكاد البحث فيها يكون محرما ، و قد توسع فرويد في بحثه في أبكر خبرات الطفل ، و في حوافز الرضيع إلى الحب و الكراهية و الملاعبة الشبقية ، و قد بدا للبعض أنه غطى على مساوئ داروين إذ أنه طمس آخر ملمح من ملامح كرامة الإنسان و مهابته ، و ذلك حينما صور الإنسان مخلوقا تسيره الرغبات البهيمية ، و قرر أن أجمل إبداعاته و مثله العليا هي في الواقع نتاج شهواته السرية" [2].

الفرع الثالث : هنري برجسون :

يعد برجسون[3] من أهم فلاسفة مرحلة الأزمة الفكرية في نهاية القرن التاسع عشر، و قد اتسمت فلسفته بنزعة عدائية للعلومية و الوضعية التي سيطرت على القرن التاسع عشر ، و امتدت

---

[1] - المرجع نفسه ، ص : 500 .

[2] - المرجع نفسه ، ص : 501 .

[3] - هنري برجسون : (1849 – 1941) فيلسوف فرنسي من أصول يهودية ، احتلت فلسفته مكانة كبيرة في نهايات القرن التاسع و بدايات القن العشرين ، و ذلك لأنها عبرت عن نظام طبعه النفور من نتائج المادية و العلومية التي قضت على كل النواحي النفسية و الخلقية و الميتافيزيقية ، و أثرت البرغسونية على العديد من الفلاسفة و المفكرين الغربيين و عدت محاولة لبعث ميتافيزيقا وضعية ، ثم انصرف المفكرون و الفلاسفة الغربيون عن البرغسونية بشكل نهائي في النصف الثاني من القرن العشرين بعد سيطرة المذاهب الوجوودية ، و قد بنى برغسون فلسفته المجاوزة لمادية القرن التسع عشر على فكرة الديمومة الخالصة ، هذهالديمومة التي أخضع لها برغسون المكان و الزمان و التعيرات التي تطرأ على المادة، و رأى أن هذه الديمومة تدرك بالحدس الذي هو نوع من الاستشراف النفسي الصوفي ، و في سبيل التخلص من النظرة المادية الشيئية للإنسان التي تنتج عن الحتمية العلومية يرى برغسون أن النفس الإنسانية لها ديمومتها المستقلة عن المظاهر المادية الخارجية ، مما يمنحعا تميزها و حريتها ، هذا التمايز لا يعني الانفصال الكلي فثمة تفاعل بن النفس

تأثيرات برجسون إلى بدايات القرن العشرين ، فكانت فلسفة برجسون موجها رئيسيا للفكر العالمي في بدايات القرن العشرين ، ثم تركت و أهملت بصفة جذرية في النصف الثاني من القرن العشرين بعد أن حلت محلها الفلسفات الوجودية.

إرادة الحياة عند برغسون : و كغيره من فلاسفة عصر ما بعد الاستنارة ، يحاول برجسون الخروج من العالم الضيق الذي خلفته النزعة العلومية و الوضعية ، فيبحث في ركام الآراء المادية العلمانية عن رأي وسط لا يخرج عن المادية ، و لكنه يحاول إعطاءها روحا جديدة تخلصها من الحتمية ، و تعطي هامشا للحرية ، لأن الحتمية المادية ستؤدي بالضرورة إلى تفسخ كل القيم التقليدية التي كانت تضبط المجتمعات ، " و بالاختصار المادة هي الجمود و هي الهندسة و هي الحتمية و هي الضرورة ، و لكن تظهر مع الحياة الحركة غير المتوقعة و الحرة ، إن الكائن الحي يختار أو ينزع إلى الاختيار ، إن دوره هو الخلق في عالم يكون فيه الباقي ، غير الحي محددا تنشأ منطقة تحديد تحيط بالعالم " [1] و إذا كانت الروح الجديدة عند نيتشه هي إرادة القوة ، فعند برجسون تتجسد هذه الروح في التطورية التي يسميها برجسون إرادة الحياة ، محاولا بذلك محاولة يائسة بعث الروح في الآلية التطورية الصماء للداروينية ، و قد قال برجسون بوجود حياة كلية تخضع لها كل الظواهر الطبيعية ، هذه الحياة و إن كانت لا تخرج عن المادة عند برجسون بخلاف ما تبنت الأديان فإنها تتميز عن المادية التي نظرت لها العلومية و الوضعية و أخضعتها للعقل و التجربة و ادعت بأن لا شيء وراءها ، هذه الحياة الكلية التي قال بها برجسون لا تدرك بالعقل و التجربة بل بقوة الحدس، و أهم مقولة تجسد رأي برجسون تظهر في تقسيمه الزمن إلى زمن شيئي جزئي ، و زمن كلي حقيقي، فالزمن الشيئي الجزئي هو الذي تدرسه الوضعية و النزعة العلومية ، و لكن أصحاب هذه النزعة يغفلون في رأي برجسون عن الزمن الحقيقي الذي يمثل الطبيعة في صورتها الكلية ، و هذا الزمن لا يدرك إلا بالحدس ، و هو يمثل الحياة المتدفقة في كل عناصر الوجود ، و هي قوة دافعة تحرك الأشياء في انتقالها بين صورها المختلفة ، و هي مع ذلك لا تخرج عن الوجود ، هذه النظرة

الإنسانية و بين الكون الخارجي و بذلك يحاول رغسون التخلص من النظرة المادية للإنسان ، و بني برغسون فلسفته حول الأخلاق و الدين على أساس فكرة الديمومة الحية و على هذه الفكرة بنى تصوره للألوهية ، للمزيد أنظر :

- Camille PERNOT, HENRI BERGSON , **Encyclopædia Universalis** , **OPCIT** .

[1] – هنري برغسون ، **الطاقة الروحية** ، ترجمة : علي مقلد (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع) ، ص : 15 .

الكلية للحياة يحاول من خلالها برجسون الخروج من الآلية المادية الصماء التي تصور الإنسان خاضعا كغيره من الأشياء للقوانين الميكانيكية للمادة الصماء ، و تحاول منحه هامشا من الاستقلالية و الذاتية و الحرية ، فيقول برغسون مبينا فائدة هذه المنهجية التي تزاوج بين التجربة و بين الحدس : " و في وسع هاتين النظريتين إذا اجتمعتا و اتبعتا طريقة أوكد و أقرب إلى التجربة أن تجدا حلا لأكبر المشكلات التي تثيرها الفلسفة ، لأنهما لو نجحتا في مشروعهما المشترك لاستطاعتا أن تبينا لنا كيف نشأ العقل ، و من ثم كيف تكونت تلك المادة التي يرى عقلنا أشكالها العامة ، و لاستطاعتا كذلك أن تتعمقا في النظر لمعرفة جذور الطبيعة و النفس ، و لاستبدلتا بمذهب التطور الكاذب الذي دعا إليه سبنسر و هو المذهب الذي يقوم على تقطيع الحقيقة الواقعية التامة التطور قطعا صغيرة ليست أقل تطورا منها و على إعادة تركيب هذه الحقيقة الواقعية من هذه القطع ، و من ثم على التسليم مسبقا بكل ما يراد تفسيره أقول لاستبدلتا بهذا المذهب مذهب التطور الحق الذي يتتبع الحقيقة الواقعية في تكونها و نموها " [1].

الأخلاق عند برغسون : و ينطلق برجسون في نظرته إلى الأخلاق من نظريته الميتافيزيقية للكون الذي يفترض فيه التطور الروحي ، فالأخلاق عند برجسون قسمان ؛ أخلاق مغلقة تتسم بالرتابة و الجمود و تدعي لنفسها الوصول إلى الصورة الأسمى للفضيلة ، و هي نابعة في رأيه من ضغط الجماعة على الفرد ، و في المقابل توجد الأخلاق المفتوحة و هي لا تعبر عن ضغط الجماعة بل تعبر عن حالة نفسية صوفية يصبح الفرد فيها مبدعا و تظهر عند عظماء الإنسانية ، و هذه الأخلاق متحركة و منطلقة إلى الأمام فالحركة المستمرة هي جوهرها مثل المادة، تتجسد تطوراتها في العظماء الذين ظهروا عبر التاريخ و اتخذتهم أممهم قدوة ، و هي خاصية إنسانية عامة و بذلك يبني برجسون أخلاقه على نظرة روحية تطورية لا تخرج عن المادة[2].

الدين عند برغسون : و ينطلق برجسون في نظرته للدين من نفس الأسس الميتافيزيقية التي انطلق منها في نظرته للأخلاق ، لذا يقسم الدين إلى ديانة ساكنة و ديانة ديناميكية ، فالديانة

---

[1] – هنري برغسون ، **التطور المبدع** ، ترجمة : جميل صليبا (بيروت : اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، 1981) ، ص : 5 .

[2] – أنظر:هنري برجسون ، **منبعا الأخلاق و الدين** ، ترجمة : سامي الدروبي و عبد الله عبد الدايم (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر ، 1971) ، ص : 11.

الساكنة التي لا تقبل التغير نابعة من آلية دفاعية للطبيعة ، تحاول من خلالها حفظ المجتمعات من التغيير الذي يفرضه النشاط العقلي ، فتلجأ الطبيعية إلى القدرة التخيلية للإنسان لتخلق له الأساطير التي تمكنه من الثبات في وجه الصيرورة الطبيعية ، فإذا كانت الطبيعة تفرض على الإنسان الموت فالقدرة التخيلية في نظر برجسون تعزي الإنسان بأساطير دينية لكي لا يتقبل الحقيقة يقول برغسون في هذا السياق : " فوقفة الوثبة المبدعة التي تجلت في ظهور نوعنا قد أوجدت مع العقل الإنساني و في داخله الوظيفة الخرافية التي تخلق الأديان ، فتلك هي و ظيفة الدين الذي أسميناه سكونيا أو طبيعيا و ذلك هو معناه ، إن الدين هو ما يصلح في الكائنات الموهوبة تفكيرا و هنا يطرأ على التعلق بالحياة ، و كان يمكن أن تحل المسألة حلا آخر إن الدين السكوني يربط الإنسان بالحياة، و بالتالي يربط الفرد بالمجتمع ، بأن يروي له أقاصيص كالأقاصيص التي يهدهد بها الأطفال و هذه الأقاصيص ليست كغيرها من الأقاصيص فهي لكونها ناجمة عن الوظيفة الخرافية ضرورة لا اتفاقا تحاكي الواقع المدرك حتى لتصبح أفعالا "[1] ، أما الديانة الديناميكية فهي في رأي برغسون تنبع من النظرة الطبيعية الناتجة عن الصيرورة التطورية ، لذا فهي تتفق مع الطبيعة و لم يصل إلى هذه النظرة عبر التاريخ إلا بعض المتصوفة المسيحيين ، و نتيجة هذه النظرة الديناميكية هي أن التأليه في رأي برجسون نابع من النظرة الحيوية الكلية للصيرورة الطبيعية ، و هو بذلك و إن حاول الهروب من المادية الوضعية و من النزعة العلومية لم يخرج عن إطار المادية الملحدة ، و قد سيطرت فلسفة برجسون على الفكر الأوربي في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين ، و ذلك بسبب الحتمية و العدمية التي خلفتها الآراء المادية الوضعية و العلماوية ، و لكن هذا التأثير انحصر بشكل مفاجئ و كامل مع النصف الثاني من القرن العشرين[2].

---

[1] – أنظر : المرجع نفسه ، ص : 226 .

[2] – أنظر : المرجع نفسه .

الفصل الرابع :

الإلحاد في القرن العشرين .

المبحث الأول :

الإلحاد في النصف الأول من القرن العشرين.

المطلب الأول : البراجماتية:

ظهر المذهب البراجماتي في أمريكا الشمالية في نهايات القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين ، و يمكن اعتبار هذا المذهب نزعة إنسانية نحو الإلحاد العملي المتجاوز للمذاهب النظرية الملحدة ، و ذلك بصفة خاصة بسبب ربط هذا المذهب مباشرة بين الممارسة و النظرية ، و هذا ما يعني إلغاء الحقائق الكلية و عدم اعتمادها عند البراجماتيين ، فالمعرفة في هذا المذهب تتجاوز الحقائق الكلية النظرية ، و تنطلق من الخبرات المكتسبة التي تطور بعد ذلك إلى مهارات أكثر فاعلية و تنظيما ، و البراجماتية من هذه الناحية استمرار لتراجع العلومية كما أنها استمرار عملي للفلسفات المناهضة للعلومية التي انتشرت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر .

فالبحث عن الحقائق يجب أن ينطلق في المذهب البراجماتي من إشكالات واقعية ، يبحث لها الباحث عن حلول واقعية ، و لا ينطلق الباحث من مجرد أمور نظرية افتراضية ، و بذلك تعتبر البراجماتية قطيعة عملية مع كل المذاهب و الثنائيات المتصارعة في الفكر الغربي ، فالبراجماتية تبحث عن المؤثرات المباشرة ، و تبحثها في إطارها العملي ، و هي بذلك تتجاوز المذاهب الميتافيزيقية و المثالية و النظريات المادية الكلية ، و القدرات التنظيرية للإنسان في المذهب البراجماتي يجب أن تستغل استغلالا عمليا لحل الإشكالات الواقعية ، و لا ينبغي فصل النظريات عن

الجوانب الواقعية كما حدث في الفلسفات السابقة ، و يأتي على رأس فلاسفة المذاهب البراجماتية تشارلز بيرس و ويليام جيمس و جون ديوي.

الفرع الأول : تشارلز بيرس : يعتبر بيرس[1] المؤسس الرئيسي للبراجماتية ، ومن أفكاره الفلسفية التي تبنى عليها نظريتة البراجماتية رفضه كل أشكال الميتافيزيقا التقليدية ، لأن الميتافيزيقا التقليدية حاولت إعطاء نظريات كلية تفسر الكون و الوجود ، و هذا غير ممكن في رأي بيرس ، فمعرفة الحقائق لابد أن يرتبط بالتجربة الواقعية و بالممارسة الإمبريقية ، و يترك بيرس مجالا لميتافيزيقا علمية تتميز بالوصفية و التعميم ، و قد حاول إعطاء ثلاث مراتب رئيسية لكل حقيقة معاشة ، و هي أولا الحقيقة في إمكانية حدوثها ، و ثانيا تحققها العملي ، و ثالثا القاعدة التي تتحكم في الظاهرة ، و كل موجود هو في نظره مزدوج الماهية لأنه يتضمن الفعل و رد الفعل، و مع ذلك فالوجود لا يعطي تفسيرا كليا للأشياء ، لأن الوجود يتضمن مجموعة متوالية من الأفعال و ردود الأفعال التي ينتمي إليها .

و قد ضبط بيرس معالم نظريته في المعرفة بقاعدتين " القاعدة الأولى أننا نعني بالحقيقة الرأي الذي يتحتم أن يوافق عليه في النهاية جميع الذين يتحرونه ، و أن الموضوع الذي يتمثل فيه هذا الرأي يطلق عليه الواقع ، و القاعدة الثانية أن الحقيقة هي تطابق بين تقرير حالة مجردة مع رأي قاطع ، يؤدي إليه البحث إلى ما لا نهاية ، بهدف الوصول به على يقين علمي و هذا التطابق قد يتحقق لهذا التقرير المجرد بالاعتراف بما قد يكتنفه من الخطأ أو الانحراف و ذلك عنصر أساسي في الحقيقة "[2]،كما يتبنى بيرس تطورية داروين و يحاول تعميمها على الظواهر الكونية ، مما يجعل واقعيته

---

[1] – تشارلز سندارز بيرس : (1839 – 1914) فيلسوف و عالم كيمياء أمريكي ، يعد مؤسسا للمذهب البراجماتي رفقة وليام جيمس ، كما أنه يعد مؤسس السيمياء رفقة فردناند دوسوسير ، كما يعد من كبار المناطقة المعاصرين ، و في السنوات الأخيرة من القرن العشرين أعاد الباحثون قراءة مؤلفاته ، و رأو فيه منظرا مستقلا في العديد من المجالات و بصفة خاصة في مناهج البحث العلمي و في فلسفة العلوم ، و قد تميزت براجماتية بيرس عن بقية البراجماتيين بكونه جعل من البراجماتية منهجا لتصنيف و ترتيب الأفكار بالاعتماد على المناهج العلمية لإيجاد حلول للمشكلات الفلسفية ، للمزيد أنظر :

- **Encyclopædia Britannica** , **OPCIT** .

[2] – بيتر كاز ، **تاريخ الفلسفة الأمريكية خلال مئتي عام** ، ترجمة : حسني نصار (مصر : مكتبة الأنجلو المصرية)، ص : 128 .

مقترنة بشيء من المثالية ، فأي ظاهرة طبيعية ناتجة في رأي بيرس من عملية مزدوجة بين التفكير و المادة ، و المادة تمثل ظاهر الوجود بينما العقل الظاهري للكون يمثل النهايات و المعاني الكلية ، و الكون لا يخضع للحتمية بل يجعل فيه بيرس مكانا للصدفة التي يقرها العلم باسم الاحتمالات ، و القوانين التي تحكم الكون ليست نهائية في رأي بيرس ، بل هي قابلة للتطور و التغيير ، و رغم القوانين التي تنظم و تحكم الكون ، فالكون غير محدد في طبيعته الكلية ، و الكون متطور و يخضع للتطور باستمرار [1]، و قد أثرت أفكار تشارلز بيرس في الفلسفة الغربية في القرن العشرين بشكل كبير ، و مما يدل على ذلك تأثر كبار فلاسفة القرن العشرين البراجماتيين ببيرس و استلهامهم المباشر لأعماله و كمثال على ذلك وليام جيمس و جون ديوي.

الفرع الثاني : وليام جيمس : من أهم منظري الاتجاه البراجماتي وليام جيمس[2] ، و قد شرح جيمس المذهب البراجماتي في كتابه البراجماتية ، فالبراجماتية في نظر جيمس تعني تحويل النظر بعيدا عن الكليات و الأشياء الأولية و القوانين العامة و الحتميات ، و توجيه النظر في مقابل ذلك إلى النتائج و الثمار العملية و الحقائق الواقعية ، و بذلك فإن البراجماتية لا تتبنى أي عقائد يقينية أو مذاهب عامة للتفكير أو مبادئ ما عدى طريقتها في البحث و النظر إلى الكون، و هذه هي الطريقة الناجعة في رأي جيمس للخروج من الجدل العقيم الذي لم يصل في ثنائيات الفلسفة الغربية إلى أية نتيجة يقينية حتى بدايات القرن العشرين ، فالثنائيات الفكرية المتصارعة إذا وضعت على المحك العملي البراجماتي تتحول إلى مجرد كلام متنوع إذا لم يكن لها آثار واقعية ، و البحث في المسائل النظرية التي لا تعطي نتائج عملية هو بحث في ما لا ينفع ، و هو نزاع لفظي وهمي ، و لا تبحث

---

[1] - Voir : Charles Sanders Peirce , **How to Make Our Ideas Clear** Popular Science Monthly (12 , January, 1878),P : 286-302 .

[2] - وليام جيمس : (1842 – 1910) فيلسوف و عالم نفس أمريكي ، من عائلة علمية مرموقة ، اشتهر جيمس بأنه مؤسس المذهب البراجماتي رفقة تشارلز بيرس، كما يعتبر مؤسس علم النفس في أمريكا ، و قد حاول تأسيس علم النفس على العلوم الطبيعية ، و ذلك في كتابه **مبادئ علم النفس** الذي نشره سنة 1890 ، و إلى جانب علم النفس دافعه جيمس عن مبادئ المذهب البراجماتي ، للمزيد أنظر :

- **Encyclopædia Britannica** , **OPCIT** .

البراجماتية عند جيمس عن الحقائق الكلية ، بل تقصر بحثها على الأمور العملية النافعة نفعا مباشرا ، و الحقائق تبعا لذلك متغيرة متبدلة بتغير الواقع المعاش ، و المنفعة لا ترتبط بالحق عند جيمس ، بل ترتبط بالحالة الشعورية التي تحققها المنفعة ، فالحق تابع متغير للمنفعة يتغير بتغيرها حسب الظروف و الأحوال ، و يتبين لنا من نظرة جيمس إلى الحقائق و النظريات الكبيرة المأزق الكبير الذي وصلت إليه الفلسفة الغربية في بدايات القرن العشرين ، فالمذهب البراجماتي يعتبر رجوعا للفكر الغربي الباحث عن الحقيقة المرهق من بحثه من دون طائل إلى واقعه العملي اليومي[1].

و في مجال الدين يتجاوز المذهب البراجماتي النقاش الميتافيزيقي الذي شهدته الفلسفة الغربية ، بل ينظر جيمس إلى الدين في إطار المذهب البراجماتي ، فبحث جيمس في الدين يقوم على أساس نفسي عملي ، و لا يقوم على أساس ميتافيزيقي ، فجيمس ينظر إلى الدين من حيث آثاره النفسية هل هي حسنة تحقق الآمال أم لا ، [2] فالدين في نظر جيمس لا يمكن إقامته على أسس عقلية أو علمية ، لأن المواضيع التي يتناولها الدين خارجة عن المحسوسات ، و لكن الدين يمكن قبوله من ناحية حق الإنسان في إرادة الاعتقاد ، فالدين يقوم على أساس نفسي هو إرادة الاعتقاد ، و الحكم على صدق الدين يكون على أساس النتائج العملية النفعية التي يحققها لنفسية و سلوك المتدين ، فنفسية المتدين تتميز بخصائص مفيدة لا تتوفر عليها إرادة الملحد ، فنفسية المتدين مستبشرة فرحة سعيدة ، بخلاف نفسية الملحد المتشائمة العابسة ، فالدين عند جيمس يقوم على إرادة الاعتقاد عند الإنسان و لا يقوم على العقل ، لذا يعتبر جيمس الدين إرادة فردية ، و يرفض

---

[1] – أنظر: وليم جيمس ، **بعض مشكلات الفلسفة** ، ترجمة : محمد فتحي الشنيطي (القاهرة : المؤسسة المصرية للتأليف و الترجمة و النشر) ، ص : 13 إلى 32 .

[2] – يقول وليام جيمس في هذا السياق :" وليس في وسعنا على أسس براجماتية أن نرفض أي فرض إذا صدرت عنه نتائج نافعة للحياة ، إن المفاهيم الكونية الشاملة كأشياء تدخل في الاعتبار و الحساب ، قد تكون بنفس الدرجة من الحقيقة بالنسبة للبراجماتية كالأحاسيس المعينة الجزئية سواء بسواء ،و هي حقا لا مغزى لها و لاحقيقة إذا كانت عديمة الجدوى ، و لكنها إذا كان لها أي نفع أو استخدام فهي على هذا الأساس فيها هذا القدر من المعنى أو المغزى ، و المعنى يكون صحيحا إذا توازن النفع توازنا متوافقا مع منافع الحياة الأخرى " وليام جيمس ، **البراجماتية** ، ترجمة : محمد علي العريان (القاهرة : المركز القومي للترجمة ، 2008) ، فصل : البراجماتية و الدين ، ص : 317 .

بذلك الأديان السماوية ، و يرفض الأدلة التي أقامها علماء اللاهوت على صدق العقائد ، و بذلك يعتبر الإلحاد البراجماتي إلحادا مجاوزا لمرحلة محاولة الإلغاء الكلي للدين في الفكر الغربي[1].

الفرع الثالث : جون ديوي : من المنظرين الرئيسيين للمذهب البراجماتي الفيلسوف الأمريكي جون ديوي [2]، و قد اكتسب مذهبه شهرة عالمية و السبب الرئيسي في ذلك هو تطبيقه العملي للبراجماتية عن طريق التربية ، و قد أنشأ ديوي سنة 1896 مدرسة نموذجية في مدينة شيكاغو ، أقامها على أساس نظريته البراجماتية ، و من أهم الأفكار التي حرص على تطبيقها في هذه المدرسة تطبيق برامج تخضع للنظرية البراجماتية ، و أقام طريقة تسيير المدرسة على أساس وجوب التعاون بين المدرسة و المجتمع ، و ربط الخبرات التي يكتسبها التلاميذ داخل المدرسة بخبراتهم السابقة خارج المدرسة ، و التركيز على التعلم على أساس النشاط الذاتي للأطفال ، مع احترام ميول الأطفال و حريتهم في التعبير ، و قد قدم ديوي في مدرسته نموذجا احتذى به التعليم في الولايات المتحدة الأمريكية و في باقي أنحاء العالم ،[3] و قد بدأ ديوي رحلته الفلسفية بالتأثر بمثالية هيجل ، و لكنه تركها بعد أن اطلع على التطورية الداروينية التي رأى فيها ناصرا و معينا لمذهبه الطبيعي التجريبي ، و منها استقى فكرة التغير الدائم و التطور المستمر للطبيعة و الكون ، فقد رأى ديوي أن الكون لا يخضع لنظام ثابت و لكنه في تغير و تطور مستمر يفرض معه تغير القوانين الكونية ، و ينظر ديوي إلى الإنسان على أنه غاية في حد ذاته ، و يحترم حريته إلى أبعد حد ، و يرفض إذابة الشخصية

---

[1] – أنظر :وليم جيمس ، **إرادة الاعتقاد** ، ترجمة : محمود حب الله (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، 1946)، 135.

[2] – جون ديوي : (1859 – 1952) فيلسوف أمريكي من أهم منظري المذهب البراجماتي ،كما أنه من أهم منظري العلوم و المناهج التربوية المعاصرة ، و قد أسس ديوي نظريته التربوية على أساس نظريته البراجماتية فالتربيى تقوم على التعلم الذتي و على معالجة الإشكالات الواقعية ، و بذلك فقد ساهم ديوي في إيجاد حلول عملية للإشكالات الفلسفية التي ظهرت بسبب التعارض بين الوضعية الفرنسية و التطورية البريطانية و المثالية الأمريكية ،كما أنه ربط التربية الخلقية بالمنفعة الواقعية ، للمزيد أنظر :

– أحمد فؤاد الأهواني ، **جون ديوي** (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار المعارف)، ص :15-35 .

[3] – أنظر:جون ديوي ، **المدرسة و المجتمع** ، ترجمة : أحمد حسن الرحيم (الطبعة الثانية ؛ بيروت : مكتبة الحياة،1978) ، ص: 51.

الفردية في الجماعة[1]، لذا فإنه يرى في مجال نظرية المعرفة أن مصدرها الوحيد هو الخبرة الإنسانية و النشاط الفردي ، و تبعا لنظرة ديوي إلى الكون و الإنسان فالأخلاق عند لا تأتي من مصدر سام متعال يشكل المثال الأعلى للحياة الروحية ، بل الأخلاق عنده نابعة من الحياة و من التجربة الشخصية و هي تخضع للتبدل و التغير ، و يرفض ديوي الحصر التقليدي للأخلاق في تصفية النفس و تزكية العقل .

و تبعا لنظرته إلى الأخلاق أقام مذهبه في التربية ، فإذا كانت الأخلاق تقوم على الخبرة و التجربة ، فإن اكتساب الأطفال لها لا ينبغي أن يكون عن طريق التلقين من المصادر الاجتماعية ، بل الطفل ينقب عن الحقيقة و يتحرى بنفسه ليكتسب الخبرات التي تمكنه من مواجهة مشكلات الحياة ، و تهدف التربية في نظر ديوي إلى النمو و هذا النمو ليست له غاية نهائية يسعى إلى الوصول إليها ، لأن الغايات النهائية في نظر ديوي هي من أوهام و أمراض العقل الإنساني التي يجب إزالتها ، و التربية في نظر ديوي هي الحياة في نفسها ، و التطور الطبيعي للحياة و ليست حقائق خارجية تعطى للتلميذ ، لذا فدور المعلم في التربية يقتصر على التوجيه و شحذ الهمم ، و لا يتدخل بشكل مباشر في تكوين الخبرات .

و لا يخرج الدين عند ديوي عن مذهبه البراجماتي ، فديوي لا ينظر إلى الدين كحقيقة، لأنه يرفض الإيمان بكل متعال ، كما أنه يرفض الإيمان بالألوهية ، و بوجود خارج عن العالم المادي، و لكن ديوي لا يرفض التدين لأنه يعتبره تجربة إنسانية لا ينبغي قياسها بمنطق الصدق و الكذب ، بل تقاس عنده بالنفع الذي تحققه للإنسان ، لذلك لا يرفض ديوي التجارب الدينية إذا كانت نافعة للإنسان كتوفيرها للأمان و الاطمئنان النفسي بما في ذلك أقصى التجارب الصوفية ، " فيفرق ديوي بين الدين و التدين ، فالدين قوة عليا غير منظورة ، من قبيل الغيب ، و ما كان كذلك فلا سبيل لنا إلى معرفته ، و إنما نعرف فقط أشخاصا متدينين ، لهم تجارب دينية ، و يبدو في سلوكهم مظاهر خاصة من أداء شعائر و طقوس..."[2]، و لكن العقائد الدينية بما فيها الأديان السماوية مرفوضة جملة و تفصيلا عند ديوي ، لأنها تتعلق بعالم غائب عن المشاهدة الإنسانية ، و بالتالي لا يمكن الحكم عليه ، و من ذلك يتبين لنا إلحاد البراجماتية بشكل واضح و صريح .

---

[1] – أنظر:جون ديوي ، **الفردية قديما و حديثا** ،ترجمة : خيري حماد (بيروت: منشورات مكتبة الحياة) ، ص: 71.

[2] – أحمد فؤاد الأهواني ، **جون ديوي** ، مرجع سابق ، ص : 139 .

المطلب الثاني : الفلسفة التحليلية :

من أهم التوجهات الإلحادية التي برزت في بدايات القرن العشرين الفلسفة التحليلية ، و يظهر إلحادها في تجاوزها لكل المسلمات التقليدية ، و قد حاول أتباع هذه المدرسة اتباع منهج التحليل و التفكيك لكل محتويات الجمل و الأفكار ، لكي لا يبقى من هذه الأفكار إلا ما يثبت أمام القواعد المنطقية الصارمة المبنية على علم الرياضيات ، و قد ظهرت الفلسفة التحليلية في ظل أزمة فكرية عارمة عصفت بالفكر الأوربي و تنبأت بموت الفلسفة ، فجاءت الفلسفة التحليلية كمحاولة لإعادة الحياة للفكر الأوربي ، و استخدم أتباع المذهب التحليلي المنطق و فلسفة اللغة لتفكيك الفلسفات التي كانت سائدة في الفكر الأوربي ، و بصفة خاصة المثالية الألمانية ، و باستخدام المنطق الرياضي و فلسفة اللغة حاول فلاسفة التحليل إزالة الأخطاء التي علقت بالفكر الأوربي ، و قد جمعت الفلسفة التحليلية في مضمونها الوضعية المنطقية و الذرية المنطقية و كذلك فلسفة اللغة ، و قد اعتمدت الفلسفة التحليلية على تحليل اللغة و ذلك باعتماد منطق متطور من ناحيته التقنية و كذلك الفلسفية ، و ذلك للتخلص من الإشكالات الوهمية الناتجة عن اللغة ، و التي عالجتها الفلسفة التقليدية ، و قد حاولت الفلسفة التحليلية الإجابة على ثلاثة إشكالات رئيسية هي أولا إمكانية التفلسف باستعمال الطرق العلمية ، و ثانيا هل يمكن إعطاء مصداقية أكثر للفلسفة عن طريق اللغة ، و ثالثا هل يمكن اختزال الفلسفة في المنطق ، و من أهم فلاسفة المذهب التحليلي جوتلوب فريجة و برتراند رسل و فجنشتاين[1].

الفرع الأول : جوتلوب فريجة: ظهرت أولى مراحل تأسيس الفلسفة التحليلية على يد عالم الرياضيات و المنطق الألماني جوتلوب فريجه [2] **Friedrich Ludwig Gottlob Frege**

---

[1] – أنظر : بشير خليفي ، الفلسفة و قضايا اللغة قراءة في التصور التحليلي (الطبعة الأولى ؛ الجزائر : منشورات الاختلاف ، 2010) ، ص:58.

[2] – فريدريك لودفيج غوتلوب فريجه : (1848 – 1925) عالم رياضيات و منطق و فيلسوف ألماني ، يعتبر شخصية محورية في تاريخ علم المنطق ، و يقترن ذكر اسمه بأسماء كبار منظري المنطق ،كما يعتبر مؤسسا لعلم المنطق الرياضي المعاصر ، و قد حاول فريجه إيجاد لغة منطقية رمزية أثر بها على كل المناطقة الذين جاؤوا بعده ، و قد تأخر تأثير فريجه إلى ما بعد وفاته فقد قوبلت مؤلفاته بالرفض أو الإهمال في حياته من قبل الفلاسفة و المناطقة ، و أول من رد له

، و قد عد في المرتبة الثانية في الفلسفة الغربية الحديثة بعد عمانويل كانط ، ، " و لقد بلغت أبحاث فريجه المنطقية أوجها في وقت وقف فيه المناطقة في مفترق الطرق بين التقليدية و العلمية، فلا الرياضيون قادرون على تخطي النسق المنطقي التقليدي ، و لا التقليديون قادرون على تجاوز الأصل الأرسطي إلى ما هو جديد ، اللهم إلا في مواضع طفيفة " [1]، و قد حاول فريجه إخضاع الفلسفة للمنطق و إخضاع الرياضيات كذلك للمنطق ، و تخليصها من استعمال اللغة العادية ، و تعميم استعمالها للغة الرمزية ، و استخدم فريجه الرمزية لإيجاد لغة علمية تتخلص من أخطاء اللغة العادية ، و عمم استعمال هذه اللغة ليصل إلى الفلسفة ، مما يؤدي بالتالي إلى استبعاد الأخطاء من اللغة الفلسفية و تمييز الجمل الخاطئة من الجمل الصحيحة ، فالجمل عند فريجه تشتق معناها من أجزائها فقط ، أما الكلمة فتستمد معناها من سياق الجملة ، و باستخدام الرمزية تتمكن الفلسفة في نظر فريجه من التخلص من الأخطاء التي تفرض عليها عند استعمال اللغة العادية [2]، و لا شك أن استخدام الرمزية يهدف إلى إخضاع كل الأفكار للمقاييس العلمية الوضعية ، و هذا ما يؤدي إلى استبعاد كل الأفكار المتعلقة بالأشياء الخارجة عن الحواس و هذا ما يعني إيغالا أكثر في الإلحاد.

الفرع الثاني : برتراند رسل: يعد رسل[3] من أتباع الفلسفة التحليلية ، و قد كان له أثر عظيم في الفلسفة الأوربية المعاصرة ، و يعود ذلك إلى كثرة مؤلفاته و طول مدة حياته ، و قد أثرت

الاعتبار هو برتراد رسل ، وقد ساهم فريجه في تطوير الفلسفة التحليلية بأبحاثه حول اللغة التي رأى فيها محررا للفكر من الطبيعة الحسية المباشرة و لاكتمال تحرير الفكر يقترح فريجه لغة الرموز التي تمكن من الفصل بين النواحي العلمية و النواحي النفسية في اللغة ، و قد أثر فريجه على العديد من الفلاسفة المعاصرين مثل رودولف كارناب و برتراند رسل و على فجنشتاين و على ظواهرية هوسرل ، للمزيد أنظر :

- Encyclopædia Britannica , OPCIT .

[1] – ماهر محمد علي ، **فلسفة التحليل المعاصر** (بيروت : دار النهضة العربية) ، ص :81.

[2] – للمزيد حول مساهمة فريج في علم المنطق المعاصر ينظر كتاب : روبير بلانشي ، **المنطق و تاريخه من أرسطو إلى رسل** ، ترجمة : خليل أحمد خليل (بيروت : المؤسسة الجامعية للطباعة و النشر و التوزيع) ، ص : 418.

[3] – برتراند رسل : (1872 – 1970) فيلسوف و عالم رياضيات و منطق و كاتب إنجليزي من أبرز الفلاسفة الغربيين في القرن العشرين ، امتد عمره لمدة قرن ، و تنوعت آراؤه عل طول هذه المدة ، و يعتبر رسل من مؤسسي المنطق المعاصر رفقة فريجه ، كما أن له إسهامات معتبرة في الرياضيات ، و قد دعا رسل إلى فلسفة علمية ، تقوم على معالجة الإشكالات الفسفية معالجة علمية على أسس المنطق للوصول إلى إجابات علمية مؤسسة حول هذه الإشكالات ، و يعتبر رسل من مؤسسي الفلسفة التحليلية ، وقد دعا رسل في مجال الأخلاق الاجتماعية إلى تأسيس الأخلاق على

أفكاره على الفلاسفة كما أثرت على عامة الناس ، و قد تميز مذهبه بالإلحاد و بالمعارضة الشديدة للدين ، و قد مر تفكير رسل بعدة مراحل فقد كان في بداياته الفكرية و حتى تأليفه لكتاب مبادئ الرياضيات رفقة وايتهيد يعتقد في أهمية الرياضيات ، و يؤمن بوجود حقائق خارجية لا تخضع للحس المباشر و للتجربة ، لذا أعطى قيمة خاصة للرياضيات على اعتبار أنها تبحث في هذه الحقائق الخارجية ، و حاول مجاوزة المنطق الصوري إلى المنطق الرياضي [1]، و لكن هذه النظرة الميتافيزيقية قد تغيرت مع الأعوام ليتحول رسل إلى وضعية لا تؤمن إلا بالتجربة ، و تنكر كل وجود خارج الحس ، و في أواسط القرن العشرين اتسم فكر رسل بروح شكية عامة تسود كل أفكاره، و تقترب من فلسفة دفيد هيوم ، كما أن فلسفته في أواسط القرن العشرين اتصفت بالميل الشديد إلى العلوم التجريبية ، فقد اعتقد أن بإمكان العلوم التجريبية و التكنولوجيا الوصول بالإنسان إلى الكمال المطلق، و قد اتسمت أفكاره بالتغير المستمر مما يؤدي إلى وقوعه في التناقضات في بعض الأحيان[2] .

و في منتصف القرن العشرين حصر رسل دور الفلسفة في العلم التجريبي ، فدور الفيلسوف هو فتح الطريق أمام العالم التجريبي في الأمور التي لم يصل إليها العلم بعد ، و هذا ما يعني استقلال الفلسفة عن كل المؤثرات العقلية و الرومانتيكية و الأخلاقية و الدينية و الميتافيزيقية، فليس دور الفيلسوف إيجاد استراحات للعقول المتعبة من البحث عن الحقائق الكلية، و الفيلسوف لا يعطي الإجابات للأسئلة ، فدوره هو فتح الطريق و مناقشة المسائل في كلياتها العلمية دون تحديد للمواقف ، فالفيلسوف يناقش النظريات و البراهين بناءا على قواعد المنطق ، و فائدة الفلسفة في هذه الحالة هي تنبيه العقل و حثه على العمل المستمر، و هي بذلك تختلف عن الفلسفة التقليدية

مبدأي الحب و السلام كما دعا إلى الحريات الفردية ، و رفض كل أشكال الأخلاق الميتافيزيقية و رفض كل العقائد الدينية التي رأى أنها مؤسسة على دافعي الجهل و الخوف ، ورأى أن عقيدة الألوهية في المسيحية تتطابق مع آلهة اليونان ، للمزيد أنظر :

- برتراند رسل ، **سيرتي الذاتية** ، ترجمة : عبد الله عبد الحافظ و آخرون (القاهرة : دار المعارف ، 1970) .

[1] - أنظر : برتراند رسل ، **أصول الرياضيات** ، ترجمة :محمد مرسي أحمد و أحمد فؤاد الأهواني (مصر : دار المعارف، 1961) ، ص :9 .

[2] - أنظر : إ . م . بوشنسكي ، **الفلسفة المعاصرة في أوربا** ، ترجمة : عزت القرني (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون ، 1992) ، ص : 73 و ما بعدها .

التي تعطي إجابات يكتنفها الشك من كل جهاتها ، و ختم رسل موقفه من الفلسفة بموقف لا أدري متعقل ، فالعلم التجريبي وحده يستطيع الوصول إلى الإجابات العلمية ، و حتى العلم التجريبي غير يقيني عند رسل [1].

الروح عند رسل : و قد تبنى رسل في ما يخص النفس الإنسانية موقفا فيزيولوجيا ، ينفي ثنائية الجسد و الروح ، و يميل مع موقف هيوم إلى إنكار وجود أنا مميزة عن غيرها ، لأن تحليل هذه الأنا سيؤدي في النهاية إلى وجود حزمة من الأفكار فقط ، هذه الأفكار ناتجة عن عمل الحواس و انطباع إحساساتها في العقل ، فرسل يميل إلى المذهب المادي في تفسير نفسية الإنسان[2].

الإلحاد عند رسل : و قد اشتهر رسل برفضه لكل أنواع التدين ، و معاداته الصريحة لها و بصفة خاصة رفض رسل المسيحية ، ففي محاضرة " لماذا لست مسيحيا" التي ألقاها سنة 1927 في مؤتمر المنظمة العلمانية البريطانية في لندن ، انتقد رسل الأدلة التي يعتمد عليها المتدينون منذ القديم ، فقد احتج رسل لإنكاره للألوهية و للخلود ، كما احتج على عدم إيمانه بالمسيح –عليه السلام– ،ففي هذه المحاضرة ينتقد رسل الأدلة التي استخدمها اللاهوت المسيحي في إثبات الربوبية ، من ذلك برهان المسبب الأول فالأسباب في نظر رسل إذا وصلت إلى نهايتها أمكن إسنادها إلى الطبيعة و الكون ، و لكن رسل ينسى أن المسبب الأول يجب أن يكون أعظم من الكون المخلوق ، و الحجة العقلية الثانية التي استخدمها اللاهوت المسيحي في إثبات الربوبية و حاول رسل نقدها هي دليل الإتقان و التناسق في الكون الذي يدل على الخالق الحكيم القدير ، فيعتمد رسل على فيزياء نيوتن و قوانين الجاذبية و كذا الاحتمالات الرياضية ليحاول إرجاع التناسق الكوني إليها ، كما يعتمد رسل على تطورية دارون محاولا إرجاع التناسق إلى تطور الكائنات و ليس إلى الخلق ، و لا يفوت رسل أن يشير إلى مشكلة الشر الموجود في الكون و التي استخدمها الملاحدة منذ القديم ، و يستعمل رسل مشكلة الشر ليرد على البرهان الأخلاقي الذي أوجده كانت ، و الذي على أساسه لا يمكن التمييز بين الخير و الشر إلا بالإيمان بالربوبية ، فبعد أن حاول كانت في "نقد العقل المحض" نقد الأدلة اللاهوتية التقليدية اعتمد على الأخلاق ليثبت ضرورة الإيمان بالألوهية لقيام الأخلاق ،

[1] – أنظر : برتراند رسل ، **النظرة العلمية** ، ترجمة : عثمان نوية (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار المدى ، 2008)، ص: 65 .

[2] – أنظر : المرجع نفسه ، ص: 141.

فيستطرد رسل في مقدمات و نتائج منطقية يحاول بها تفنيد البرهان الأخلاقي ، و في نقد رسل لدليل العدل الذي يقتضي إثبات الألوهية و اليوم الآخر لأجل المحاسبة على الظلم و مكافأة الأخيار ، يستخدم رسل مقدمات منطقية ليصل منها إلى أن الشر و الظلم متأصل في العالم و أنه لا ضرورة لتحقيق العدل ، و يرجع رسل إيمان البشر بالألوهية إلى مؤثرات الطفولة و إلى بحث الأطفال عن الحماية الخارجية [1].

نقد رسل للمسيحية : و ينتقد رسل المسيحية و يرفض عقائدها ، و في نظره يوجد في الأخلاق المسيحية بعض ما يثير الإعجاب كالصفح عن المسيء و كالإيثار ، و لكن المسيحية تتضمن كذلك مبادئ لا يمكن أن تعد في العقل السليم نافعة أو مفيدة للإنسانية ، فرسل في محاضرته لا يعتمد على النقد التاريخي للمسيحية ، لأن أصحاب هذا الاتجاه يصلون إلى درجة إنكار وجود المسيح عليه السلام ، بل ينتقد رسل ما جاء في الأناجيل المعتمدة عند المسيحيين ، و مما جاء فيها أن عودة المسيح ستكون قبل موت بعض معاصريه ، مما جعل المسيحيين ينتظرون هذه العودة منذ زمن المسيح عليه السلام ، و تركوا بسبب ذلك أعمالهم الدنيوية ، كما ينتقد رسل قيام الأخلاق المسيحية على التخويف من العذاب الأخروي ، لأن تخويف الناس في نظره يتنافى مع الأخلاق الراقية ، و إصحاحات الإنجيل تكرر الوعد بالعذاب في الكثير من الفقرات ، كما أن الأناجيل تورد قصصا تنسبها للمسيح عليه السلام ، هذه القصص لا ترتقي إلى مستويات خلقية عالية ، و ذلك كنسبتها للمسيح عليه السلام لعن شجرة التين لأنه لم يجد فيها التين مما أدى إلى يبسها ، كما أن التاريخ الكنسي لا يدل على أي سمو خلقي ، فكلما أحكم المسيحيون المتدينون السيطرة كلما زادت الفظاعات و محاكم التفتيش مثال على ذلك ، و عندما تحرر الأوروبيون من سطوة الكنيسة ظهرت حقوق الإنسان ، و ظهر تطور التشريعات التي تحفظ الكرامة الإنسانية ، و التشريعات المسيحية في كثير من أحكامها مناقضة للأخلاق و للتشريع السليم ، فالكنيسة الكاثوليكية كمثال تحرم الطلاق ، و تجعل من الواجب على الزوج و الزوجة الاستمرار في علاقة الزوجية حتى و لو كانت طوقا من العذاب تتوفر كل الدواعي لخلعه ، و هذا التشريع لا يمكن لصاحب ذوق سليم أن يقبله ، و لكنه التعصب الديني ، و في رأي رسل لا يمكن للدين أن يقوم إلا على المخاوف المتعددة،

[1] – للمزيد ينظر كتاب : برتراند رسل ، **عبادة الإنسان الحر** ، ترجمة : محمد قدري عمارة (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2005)، ص:9.

كالخوف من المجهول و من الموت و من الأخطار ، و على الإنسان في رأي رسل أن يعتمد على العلم في حل مشاكله و أن يتخلص من كل الإرث الذي خلفته الكنيسة المسيحية ، فعلى الإنسانية في رأي رسل أن تنظر إلى العالم بما فيه من خير و شر و من جمال و قبح ، و أن تحاول السيطرة عليه عن طريق العلم و الشجاعة ، و أن لا تخضع للمخاوف التي فرضها عليها الفكر الشرقي القديم، يقول رسل مدللا على اعتقاده بأن أثر الدين على الأخلاق سلبي : " إن المسيحيين يذهبون إلى أن إيمانهم يؤدي إلى الخير و أن الإيمان بالأديان الأخرى يؤدي إلى الضرر ، و أيا كان الأمر فهذا ما يقولونه عن الإيمان بالشيوعية أما ما أريد أن أقوله فهو أن جميع أنواع الإيمان تؤدي إلى الضرر ، و نستطيع أن نعرف الإيمان بأنه اعتقاد راسخ في شيء لا يقوم عليه دليل ، فنحن لا نتحدث عن الإيمان عندما يكون هناك دليل ،إذ نحن لا نتحدث عن الإيمان بأن اثنين و اثنين تساوي أربعة ، أو بأن الأرض كروية ، و لا نتحدث عن الإيمان إلا عندما نريد أن نحل العاطفة محل الدليل ، و إحلال العاطفة محل الدليل قمين بأن يؤدي إلى نزاع ، حيث أن الجماعات المختلفة تصنع عواطف مختلفة ، فالمسيحيون يؤمنون بالبعث ، و الشيوعيون يؤمنون بنظرية ماركس في القيمة، و كلا الإيمانين مما لا يمكن الدفاع عنه عقليا ، فكون هذا الشيء مختلف لا يترتب عليه تغيير في الأمر ، و عندما تسيطر أنت على الحكومة تغرس هذا الشيء في عقول الأطفال غير المكتملة عن طريق التعليم ، و تحرق أو تحرم الكتب التي تعلم شيئا مناقضا ..."[1]

و المسيحيون الذين يبكون في الكنائس لأنهم يعتبرون أنفسهم خاطئين لا ينبغي أن ينظر إليهم بنظرة تقدير ، بل ينظر إليهم على أنهم جهلة ، و من خلال تتبع آراء رسل في الدين تتبين موجات الإلحاد العاتية التي تكتسح كل أفكاره فلا تترك له ذرة من إيمان ، و ينتقد رسل في المقابل النتائج السلبية التي أفرزها العلم و التقنية بعد تراجع تأثير المسيحية ، فقد ظهرت أشكال جديدة من الاضطهاد و التعصب و المخاطر بسبب النزعة العلومية و النزعة التقنية الأداتية " إن الخطر الذي يهدد الحرية الفكرية أكبر في يومنا الراهن مما كان عليه منذ 1660 و لكن هذا الخطر لم يعد يأتي الآن من الكنائس بل من الحكومات التي كانت مخاطر الاضطراب و الفوضى الحديثة التي تواجهها سببا في أن تأخذ عن السلطات الكهنوتية الماضية قدسيتها ، و من الواضح أن واجب رجال العلم

---

[1] – برتراند رسل ، **المجتمع البشري في الأخلاق و السياسة** ، ترجمة : عبد الكريم أحمد (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية) ، ص : 191.

و كل الذين يقدرون المعرفة العلمية يقتضي منهم الاحتجاج ضد أشكال الاضطهاد الجديدة أكثر من تهنئتهم لأنفسهم و رضاهم عنها بسبب اندثار أشكال الاضطهاد القديمة " [1].

الفرع الثالث : لودفيج فيتجنشتين : تظهر نزعة النفور من الميتافيزيقا و اللجوء إلى اللغة في محاولة لفهم تفكيكي للعالم عند لودفيج فيتجنشتين[2]، و قد تأثر فيتجنشتين ببرتراند رسل و بفريجه ، و بصفة خاصة بتحليلهم المنطقي للغة ، و زاد بعد ذلك نظريته في الاستعمال البراجماتي للغة الطبيعية ، و قد بين في كتابه الرسالة المنطقية الفلسفية الذي نشره سنة 1921 أن أصل المشاكل الفلسفية يرجع إلى سوء الفهم لطبيعة اللغة الإنسانية ، " و الحقيقة التي لابد من تأكيدها تتمثل في أن شهرة فتجنشتين في دوائر الفكر الفلسفي على وجه الخصوص إنما تعود إلى كتابه **رسالة منطقية فلسفية** الذي أحدث دويا هائلا في العشرينات ، و تمخضت عنه حركات فلسفية متعددة مثل حركة الوضعية المنطقية ، و مدرستي أكسفورد و كيمبريدج في تحليل اللغة ، و ذلك نظرا لما يحويه من قضايا و آراء جذبت انتباه المفكرين على اختلاف مذاهبهم ، و الرسالة في حد ذاتها ما زالت في مفترق الطرق ، فالتفسيرات المتعددة لجوانبها تزداد بمرور الوقت مما جعلها أشبه باللغز الغامض الذي يفتح المجال أمام كل مجتهد للكشف عما تحويه من آراء"[3] .

و ادعى فيتجنشتين أنه وصل إلى الحل النهائي لكل الإشكالات الفلسفية بإرجاعها إلى أصولها اللغوية ، ففسر الكون كوجود كلي يخضع في وجوده و في علاقات عناصره لروابط

---

[1] – برتراند رسل ، **الدين و العلم** ، ترجمة : رمسيس عوض (مصر : الهلال ، 1997) ، ص : 252 .

[2] – لودفيج فجنشتين : (1889 – 1951) فيلسوف نمساوي ، تلقى الفلسفة في جامعة كامبردج و درس بها ، و يعد فتجنشتاين من أبرز فلاسفة القرن العشرين ، مرت فلسفته بمرحلتين ، في المرحلة الأولى جمع أفكاره في كتابه "رسالة فلسفية منطقية" هذا الكتاب الذي حظي بمكانة كبيرة عند الفلاسفة و المناطقة في القرن العشرين ، ثم كتب فجنشتاين كتابه الرئيسي الثاني " تحقيقات فلسفية "، تراجع فيه عن الآراء التي ذكرها في الكتاب الأول ، و قد اهتم فجنشتاين باللغة و اعتبر أغلب الإشكالات الفلسفية راجعة إلى إشكالات لغوية بسبب التلاعب بالمعاني و الاستعارات و عدم ضبط استعمال الألفاظ في اللغة ، و قد أثر فتجنشتاين في العديد من الفلاسفة الذين اهتموا بفلسفة اللغة مثل رودولف كارناب و فريدريك وايزمان ، و موريس شليك للمزيد أنظر :

- Encyclopædia Britannica , OPCIT .

[3] – ماهر محمد علي ، مرجع سابق ، ص : 229 .

منطقية ، و الموجودات تحقق وجودها عن طريق الوجود الفعلي الذي تحققه بالقدرة على الترابط فيما بينها ، و لتكوين فكرة صحيحة عن الكون يجب وصف العلاقات بين الأشياء كما هي موجودة بالفعل ، و يصل الإنسان إلى الفهم المنطقي الصحيح للكون عن طريق الروابط المنطقية التي يشكلها عن طريق اللغة ، التي تصف الروابط اللازمة بين ما يحدث في الكون، و عليه فإن دور الفلسفة يقف عند وصف ما يحدث في الواقع عن طريق المنطق ، و ليس دور الفيلسوف إيجاد النظريات الكلامية التي يحاول بها تفسير الكون ، و ينبني تفسير الكون على الروابط المنطقية التي تقوم على أساس الانطلاق من القضايا الأولية للوصول إلى القضايا المركبة في تسلسل رياضي .

و من خلال هذه المنهجية يعتبر فتجنشتين المسائل التي تعالجها الميتافيزيقا و النظريات الكلية حول الكون و الأديان فارغة من المعنى ، لأنها تنطلق من أسئلة لا أساس منطقي لها ، و تصل إلى إجابات لا ترتبط بالتسلسل المنطقي من القضايا البسيطة إلى القضايا المركبة ، و الأشياء التي لا يمكن تكوين مقدمات منطقية أولية صحيحة حولها يجب السكوت عنها في نظره[1].

المطلب الثالث : حلقة فينا :

الفرع الأول : الأسس الفكرية للوضعية الحديثة : تأسست حلقة فينا على يد الفيلسوف و المؤرخ اليهودي موريس شليك ، الذي نال كرسي الأستاذية في الفلسفة و تاريخ العلم في جامعة فينا ، و قد اجتمع الطلبة و الأساتذة في العديد من التخصصات حول شليك في فينا ، "و المدرسة الوضعية الحديثة تظهر على صورة المدرسة شديدة التعلق بالعلم و قد سارت في هذا الطريق إلى أبعد بكثير مما سارت إليه الواقعية الجديدة أو المادية الجدلية و ترى المدرسة أن الفلسفة ما هي إلا تحليل للغة العلم ، و أن منهج الفلسفة منهج علمي صارم ، و مع ذلك فقد تطورت المدرسة الوضعية الجديدة بعض الشيء و كان أصحابها يعتقدون في البداية أن المنطق الجديد قد سلحهم بسلاح حاسم و ناجز ضد كل المدارس الفلسفية الأخرى ، و لكنهم لم يستطيعوا أن يتفادوا من بعد ذلك دراسة المشكلات الفلسفية التقليدية في نظرية المعرفة " [2] ، و قد انظم كارناب إلى هذه

---

[1] – للمزيد حول فلسفة فيتجنشتين ينظر كتاب : لودفيج فدجنشتين ، **بحوث فلسفية** ، ترجمة : عزمي إسلام (الكويت : مطبوعات جامعة الكويت ، 1990) .

[2] – إم بوشنسكي ، **الفلسفة المعاصرة في أوربا** ، ترجمة : عزت القرني (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1992) ، ص : 84 .

الحلقة و التحق بعد ذلك إرنست ماخ ، و أراد هؤلاء العلماء أن تكون حلقة فينا منطلقا لنظرة علمية كونية تستبعد كل أشكال الميتافيزيقا في تفسير الظواهر الكونية في كل التخصصات ، و تعتبر هذه الحلقة الوريث الحقيق للنزعة المادية التجريبية التي ظهرت في القرنين الثامن عشر و التاسع عشر ، و اعتقد أتباع هذه النظرية أن المنطق الرياضي زودهم بالوسيلة التي تمكنهم من استعمال المنهج التجريبي في حل كل الإشكالات كما جعل أتباع هذه المدرسة الفلسفة تابعة للعلوم التجريبية، و تحاشوا الإشكالات الفلسفية التقليدية و بالموازاة مع حلقة فينا تشكلت حلقة في برلين أسسها ريشنباخ و ديبسلاف و كراوس تهدف إلى إيجاد فلسفة علمية أمبريقية تساعد على نشر العلم التجريبي في تفسير الظواهر الطبيعية ، و تمنع الفلسفة من ادعاء أي حق في التفسير المستقل عن العلم التجريبي للظواهر الكونية[1].

و قد اجتمع مفكروا حلقة فينا على مبدأ رئيسي هو التفسير العلمي للكون ، و في سبيل ذلك تبنى شليك[2] ثلاثة مبادئ ، أولها توحيد لغة العلوم و المبادئ العلمية المتأتية من التجربة أو من تعميم النتائج العلمية ، و المبدأ الثاني هو أن الفلسفة التي افترق حولها الوضعيون الجدد هل هي من العلم البحت أم ليست منه ، يجب عند شليك أن يحصر دورها في التمهيد للتجربة بالفرضيات العلمية دون أن يكون لها الحق في تفسير الظواهر العلمية أو إعطائها مفاهيم ميتافيزقية ، و بذلك تتحول الفلسفة إلى فلسفة علوم ، و على الفلسفة أن تهتم بهذا الجانب الوضعي من الحياة الإنسانية ، و لتوضيح اللغة العلمية للفلسفة يجب على الفلاسفة الوضعيين اعتماد الرمزية المنطقية التي أتى بها فريجه و رسل ، و بذلك تحقق الفلسفة المبدأ الثالث في رأي شليك و هو أن تتخلى عن المفاهيم الميتافيزيقية التي أثارتها الفلسفة التقليدية ، التي سارت في رأيه وراء أوهام لفظية لم توضح

---

[1] – أنظر :اي ، جي ، مور ، **كيف يرى الوضعيون الفلسفة** ، ترجمة: نجيب الحصادي (ليبيا : دار الآفاق الجديدة)، ص: 5 إلى 45.

[2] – موريس شليك : (1882 – 1936) فيلسوف ألماني ، و عالم فيزياء تلقى الفلسفة على ماكس بلانك ، يعتبر شليك أحد مؤسسي الوضعية المنطقية ، كما أنه مؤسس و زعيم حلقة فينا التي ضمت مجموعة من العلماء التجريبيين و من الفلاسفة ، و هو زعيم من زعماء الفلسفة التحليلية ، للمزيد أنظر :

- Françoise ARMENGAUD, **Moritz Schlick** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

بشكل كاف ، و أنتجت تخمينات و أوهام بسبب الأخطاء المنهجية التي اتبعها الفلاسفة التقليديون[1] .

الفرع الثاني : رودولف كارناب : من أهم أقطاب الوضعية المنطقية رودولف كارناب [2]، و قد حاول كارناب تعميم الوضعية المنطقية ، و قسم المعارف في سبيل ذلك إلى ثلاثة أقسام رئيسية ، معارف اجتماعية ثقافية ، و معارف تتعلق بالأشياء الخارجة عن الذات ، و معارف تتعلق بالموجودات الفيزيائية ، هذه الأقسام الرئيسية يجب أن ترتبط بروابط منطقية تمكن من إرجاع كلياتها إلى الحقائق الأولية ، و بذلك تتحقق وحدة العلوم في النظرة المنطقية للكون التي يجب أن تعتمد على المنطق الرمزي ، الذي يرى فيه كارناب الأداة الوحيدة التي تمكن من إيجاد الخصائص المشتركة بين العلوم ، و ينطلق كارناب في بنائه للمقدمة المنطقية من النظرة النفسية الفردية البسيطة، حيث تتجلى الملاحظات البسيطة المعاشة ، و التي تقوم على تذكر التشابه بين الظواهر ، ثم ينتقل كارناب إلى مرتبة ثانية من المعارف الأولية أكثر تعقيدا من الأولى، تقوم على تركيبات ثنائية للمعارف ، و يستعمل كارناب التحليل المنطقي للغة ليثبت به أن القضايا الميتافيزيقية ليست صادقة و لا حتى كاذبة ، بل هي تراكيب لفظية خالية من المعنى ، [3] و هذا النوع من التراكيب اللفظية

---

[1] – أنظر : اي ، جي ، مور ، **كيف يرى الوضعيون الفلسفة** ، مرجع سابق ، ص: 108 إلى 117 .

[2] – رودولف كارناب : (1891 – 1970) فيلسوف ألماني من أتباع الوضعية المنطقية ، له إسهامات في نظرية المعرفة و في المنطق المعاصر و فلسفة العلوم ، و قد دعا كارناب إلى وحدة العلوم ، هذا التوحيد الذي يتم عن طريق توحيد اللغة العلمية بالاعتماد على المنطق لاستبعاد كل الأخطاء المعرفية ، و للتخلص من كل الكليات الميتافيزيقية ، و قد استقى كارناب أفكاره من تأثره بغوتلوب فريجه و برتراند رسل ، و فجنشتين ، و كان له بدوره تأثير قوي على فكر حلقة فينا و على كارل بوبر و آخرين ، للمزيد أنظر :

- Jan SEBESTIK , RUDOLF CARNAP , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[3] – يقول رودولف كارناب مبينا إصراره على سيادة الوضعية المنطقية :" لن نخدع أنفسنا بكون الحركات في الفلسفة الميتافيزيقية و الدين التي تنتقد حاليا مثل هذا التوجه قد أصبحت من جديد أكثر تأثيرا ، ثم ما الذي يسمح لنا بالأمل في أن دعوتنا إلى الوضوح و إلى العلم الخالي من الميتافيزيقا ستجد من يصغي إليها ، ينجم ذلك عن المعرفة أو بعبارة أدق عن الاعتقاد بأن هذه القوى المعارضة تنتمي إلى الماضي ، نشعر بأن هناك قرابة داخلية بين الموقف الذي يتأسس عليه عملنا الفلسفي و الموقف الفكري الذي يبرز حاليا في كل المسارات المختلفة للحياة ، إننا ندرك هذا التوجه في الحركات التي تناضل من أجل إعطاء شكل عقلاني للحياة الشخصية و الجماعية ، و للتربية و للتنظيم الخارجي بشكل عام "

الخالية من المعنى يتجلى في مقولة هيديجر العدم يعدم ، فتطبيق التحليل المنطقي على هذه العبارة يبين لنا أنها خالية من المعنى فقد جعلت الاسم فعلا ، و قد اقتنع كارناب رفقة أوتو نوراث بترك استعمال اللغة الظواهرية كلغة مبدئية في تحليل المعارف ، و لجآ بدل ذلك إلى استعمال اللغة الفيزيائية التي اعتبراها لغة موحدة لجميع العلوم [1].

المطلب الرابع : **المذهب التاريخي** . انتشر المذهب التاريخي في أوربا في بدايات القرن العشرين ، مستمدا من فلسفة دلتاي و من آرائه في تحليل التاريخ ، و استمر تأثير هذا المذهب إلى أواسط القرن العشرين ، و يعتمد المذهب التاريخي في فهم الكون و الإنسان على دراسة التاريخ ، بما فيه تاريخ التطور العقلي و الروحي للإنسان ، و فهم التاريخ عند أتباع هذا المذهب لا يقوم على اعتماد المناهج التجريبية ، و لا على أية طريقة عقلانية أخرى ، لأن التاريخ يحتوي على الفكر و يضمه ، و هذا ما ينتهي بأتباع المذهب التاريخي إلى مواقف لا عقلية ، و نزعات تميل إلى النسبية على اختلاف في الدرجات، و قد مثلت أفكار و آراء هدا الاتجاه امتدادا لنكسة العلومية و الوضعية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، ففقدان الثقة في النزعة العلومية و في شمولية المنهج الوضعي ، و كذا النتائج السلبية للمادية الميكانيكية أدت إلى ظهور نزعات نكسة نهاية القرن التاسع عشر ، " و الحق أن المفكرين بصورة عامة عندما وجدوا أن الدين و الميتافيزيقا لا تجيب عن أسئلتهم الكبرى حول معنى الحياة و سلوكها ، اتجهوا إلى التاريخ آملين بأن يقدم لهم الأجوبة المطلوبة ، فلقد وجدوا في التاريخ مستودع الحكمة و الخبرة و كنوز المعرفة ، و الأضواء الكاشفة عن الأوضاع البشرية الراهنة ، و قد سبق لداروين و لمفكرين ارتقائيين آخرين أن قدموا للتاريخ تفسيرا من نوع ارتقائي ... و يعود السبب في هذه الثورة في التاريخ إلى كون الناس لم يعودوا يرون في البحث في الماضي انغماسا في فضول كسول أو في مخلفات تافهة ، بل وجدوا أن التاريخ مشحون بأعظم المغازي و أنه قادر على تفسير قدر الجنس البشري و مستقبله ، فالتاريخ يستطيع الكشف عن قوانين التطور الكبرى ، و عن دورات نمو الجنس البشري منذ أقدم العصور و حتى يومنا هذا و غدنا ذاك ..." [2]،

رودولف كارناب ، **البناء المنطقي للعالم و المسائل الزائفة** ، ترجمة : يوسف تيبس (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، 2011) ، ص : 31 .

[1] – أنظر :رودولف كارناب ، **الأسس الفلسفية للفيزياء** ، ترجمة : السيد نفادي(القاهرة : دار الثقافة الجديدة) .

[2] - رونالد سترومبرج ، مرجع سابق ، ص : 467 .

و على اختلاف آراء أصحاب النزعة التاريخية نجدهم يميلون إلى رفض نتائج المادية و اعتبارها انتكاسا للحضارة الغربية.

الفرع الأول : **فيلهلم دلتاي:** يأتي فلهالم دلتاي[1] Dilthey WilhelmdH على رأس رواد المذهب التاريخي الذي امتد تأثيره في القرن العشرين ، وذلك رغم أن دلتاي ينتمي زمنيا إلى القرن التاسع عشر ، و قد مزج دلتاي بين الوضعية و بين الكانتية ، و عد فكره تعبيرا عن أزمة نهاية القرن التاسع عشر ، التي شهدت فلسفات إرادة القوة و إرادة الحياة عند نيتشه و برغسون، و قد خرج دلتاي من الوضعية و من الكانتية بمذهب يقوم على النسبية و على رفض العقلانية ، و اهتم دلتاي في فلسفته بمشكلة رئيسية هي مشكلة الحياة ، فالحياة عنده مرتبطة بالغائية ، لأنها مجموعة من التوجيهات التي تمثل في مجموعها حقيقة الوجود الإنساني ، و كل مظهر من مظاهرها له أهمية خاصة لأنه يعبر عن ميدان من ميادين الحياة .

و قد رفض دلتاي في نظرية المعرفة المذاهب العقلية ، فالمعرفة لا تقوم عنده على العقل بل تقوم على إرادة الحياة ، و ما يواجه هذه الإرادة من مقاومة خارجية ، و هذا المذهب في المعرفة اصطلح عليه باتجاه التأويل ، و يقوم هذا التوجه على ثلاثة مبادئ رئيسية ، هي أولا أن المعرفة التاريخية هي تأمل على الذات ، و الفهم لا يعني التفسير العقلي بل الفهم يقوم على استعمال كل القوى النفسية للإنسان ، و هو بذلك حركة من الحياة باتجاه الحياة ، و لا يمكن للإنسان أن يصل في رأي دلتاي إلى المعرفة الكلية المتناسقة إلا باستعمال كل القوى النفسية ، و نتج عن هذه المبادئ

[1] - فيلهلم دلتاي : (1833 – 1911) فيلسوف ألماني من الفلاسفة الذين تبنوا اتجاه فلسفة الحياة مثل نيتشه و برغسون ، معبرين بذلك عن نزعة نحو مجاوزة النزعة العلماوية و الوضعية التي حاولت تفسير الإنسان و علم النفس و علم الاجتماع وفق منهج العلوم التجريبية و اعتمدت كذلك على النظرية التطورية ، و قد تجاوز دلتاي النزعة الوضعية متأثرا بتأويلية شلايرماخر ، و قد استعمل دلتاي مصطلح علوم الروح للتعبير عن العلوم الإنسانية ، و دعا إلى دراسة الإنسان في بيئته التاريخية التي هي وحدها التي تفسر سلوك الإنسان و نفسيته ومجتمعه ، و اصطلح على هذا التوجه المذهب التاريخي أو الروحي ، و قد عبرت أفكار دلتاي عن مرحلة وسيطة في تجاوز الفكر الغربي للوضعية ، و هذا ما يفسر تأثر كبار فلاسفة القرن العشرين بتوجهات دلتاي الفكرية ، و من هؤلاء مارتين هايدجر ، و هانس جيورغ غادامير ، للمزيد أنظر :

- Encyclopædia Britannica , OPCIT .

أن الفكرة الكلية التي يكونها الإنسان عن العالم تنبع من ذات الإنسان ، و من خلال سيادة نوع معين من قوى النفس تظهر النتائج في التوجهات التاريخية للحضارات و المجتمعات ، فإذا ظهر الدافع العقلي و سيطرت قوة الذكاء ظهرت الاتجاهات المادية و الوضعية ، و إذا سيطرت القوى العاطفية ظهرت التوجهات المثالية و ظهرت الأديان في رأي دلتاي ، و إذا سيطرت قوى الإرادة ظهرت الفلسفات القائمة على المثالية التي تمجد الحرية كالأفلاطونية و الكانتية ، و النظرة الإنسانية للكون تتسم بسمة رئيسية هي النسبية المطلقة ، فالعالم في تغير مستمر، و كذلك نظرة الإنسان إلى هذا العالم [1].

الفرع الثاني : أزوالد شبنغلر: في أثناء الحرب العالمية الأولى ظهرت أفكار أزوالد شبنغلر[2]Oswald Spengler ، فقد ألف كتاب " انحطاط الغرب" تنبأ فيه بسقوط الحضارة الغربية ، و تحدث عن المراحل التي يمر بها هذا السقوط ،[3] و قد توسع شبنغلر في كتابه انحطاط الغرب في تحليل التاريخ العالمي بمنهجيته التي تقوم على إنكار وجود أي وحدة تاريخية بين الحضارت، فكل حضارة تقوم على أسس مستقلة لا علاقة لها بغيرها من الحضارات ، و لا يمكن عند شبنغلر

---

[1] – للمزيد حول المذهب التاريخي عند دلتاي ينظر كتاب : ريمون آرون ، **فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الألمانية للتاريخ** ، ترجمة : حافظ الجمالي (دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، 1999) ، ص : 309 و ما بعدها .

[2] – أزوالد شبنغلر : (1880 – 1936) فيلسوف ألماني تابع في توجهه العام لفلسفة الحياة التي ظهرت كردة فعل على وضعية القرن التاسع عشر ، و قد طبق شبنغلر توجه تيار الحياة على فلسفة الحضارة ، فرأى أن الحضارات مثل الكائنات الحية تمر بمراحل الحياة من طفولة ثم شباب ثم كهولة ثم شيخوخة تموت بعدها الحضارات ، و رأى أن الحضارات لا توجد بينها روابط في تطورها لذا رفض فكرة النموذج الغربي كنموذج أسمى للحضارات ، و كتب كتابه أفول الغرب الذي لقي رواجا كبيرا بسبب موافقته للروح الغربية العامة التي سادت في فترة الحرب العالمية الأولى ، للمزيد أنظر :

– عبد الرحمن بدوي، **شبنغلر** (بيروت – الكويت : وكالة المطبوعات ودار القلم ، 1982) .

[3] – أنظر:أزوالد شبنغلر ، **تدهور الحضارة الغربية** ، ترجمة : أحمد الشيباني (بيروت : مكتبة الحياة) ج:1 ، ص : 193 .

القول بالتراكم التاريخي لتطور الحضارات فكل حضارة لها شخصيتها المستقلة ، و التي تبدأ بمرحلة الطفولة ثم الكهولة ثم الشيخوخة ثم الاضمحلال ، و يرفض شبنغلر التقسيم التاريخي للحضارة الغربية و الذي أراد الغربيون تعميمه على التاريخ الإنساني ، فتقسيم التاريخ إلى قديم ووسيط و حديث لا أساس له عند شبنغلر ، لأن الحضارات الإنسانية تقوم على الثقافات التي هي كيانات مستقلة كاستقلال الكائنات العضوية عن بعضها البعض ، و تبدأ الحضارة عنده حين تتحرر الأرواح و تبحث عن الانعتاق من الحدود الأرضية الضيقة ، ثم يبدأ موت الحضارات حين تحقق كيانها الكلي في شكل شعوب و لغات و عقائد دينية و فنون و علوم ، و هنا تبدأ الحضارة في العودة إلى حالتها البدائية ، و الثقافات البشرية مختلفة عن بعضها البعض و متميزة بشخصياتها ، لذا لا يمكن الحديث عن تاريخ الثقافات البشرية إلا بالدراسة المقارنة للفوارق بين الحضارات ، و يمضي شبنغلر بنظريته النسبية في التاريخ إلى أبعد حدوده حين يدعي أنه لا يوجد تاريخ مشترك لتطور العلوم ، فالرياضيات لم تتطور بين الأمم ، و الهندسة الإغريقية ، و الجبر العربي ، و التحليل الغربي ليست لها روابط مع بعضها ، و لا يمكن أن تفهم إلا في إطار الثقافات التي أنتجتها ، فالأرقام كمثال على ذلك كانت تفهم في القديم كرمز للعظمة ، أما في الفكر الغربي فليست إلا علاقة ، و تبعا لمنهج شبنغلر في فلسفة الحضارة فقد قسم الحضارة الإنسانية إلى ثماني حضارات ، هي الحضارة المصرية ، و الحضارة البابلية و الحضارة الهندية و الحضارة الصينية و الحضارة المكسيكية و الحضارة العربية ، و الحضارة الغربية القديمة و المعاصرة ، و يظهر من فلسفة شبنغلر النسبية المطلقة التي ترفض كل الحقائق الكلية لأن التاريخ عنده صيرورة حيوية متقطعة ، و هو بذلك موافق لفلاسفة أزمة نهاية القرن التاسع عشر الميلادي ، " و لا شك أن شبنغلر قد تأثر بنيتشه و بمذهبه و تأثر أيضا بهيغل و بفكرته عن الدولة ، و تأثر أيضا بالوجوديين الحديثين ، و أعتقد بأنه كان أحد الوجوديين القلائل ، الذين استطاعوا و هم يشنون حملات كاسحة على العلم و العقلانية أن يقدموا للمهب الوجودي أسسا علمانية عقلانية بعيدة كل البعد عن الصوفية و الرمزية ، و هو يتفق مع الوجوديين على الكثير من الأمور ، و خاصة مع تلك الزمرة منهم التي تحاول أن توفق بين الوجودية المادية و الوجودية الصوفية " [1] .

[1] – المرجع نفسه ، مقدمة المترجم ، ص : 31 .

الفرع الثالث : أرنولد توينبي : و قد حاول المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي[1] فلسفة أبحاثه التاريخية ، فبحث عن أسباب نمو الحضارات و عوامل انحلالها ، و قد تأثر بأفكار هنري برجسون في قوله بقدرة النخبة البشرية على صنع الحضارات ، فالحضارت لا تقوم إلا على صفوة البشر الذين يصنعون المعجزات ، و قد تأثر توينبي في ذلك بفكرة البطل عند كارليل إلى جانب تأثره ببرجسون ، و البحث التاريخي لا ينبني عند توينبي على دراسة تاريخ أمة بعينها ، بل ينبني على دراسة المجتمعات، و بذلك قسم توينبي الحضارات إلى إحدى و عشرين حضارة اندرس معظمها و لم يبق منها سوى خمس ، و حاول في تفسيره لظهور الحضارت الابتعاد عن التفسير المادي الميكانيكي ، كما رفض القول بحتمية الدورات التاريخية التي قال بها اشبنجلر ، و قد قسم توينبي جوانب الحضارات إلى جانبين مادي و روحي ، و عول على الجانب الروحي في نمو الحضارت ، و لكن هذا الجانب الروحي عند توينبي يؤول عند التأمل فيه إلى معنى مادي ، لا يهتم بمعيار الحق و الباطل في الجانب الروحي للحضارات ، و قد رفض توينبي النظرية العرقية في تفسير نشوء الحضارة ، كما رفض نظرية البيئة كعامل وحيد لنشوء الحضارة ، و أوجد نظرية التحدي و الاستجابة التي استقاها من علم النفس السلوكي عند كارل يونغ و حاول على أساسها تفسير نشوء الحضارات و ازدهارها ، فكلما استجابت الأمم للتحديات حدث الرقي ، و كلما عجزت عن الاستجابة أو كانت الاستجابة أضعف من التحدي و قع الانحلال ، و قد فسر توينبي ظهور الأديان على أساس نظرية التحدي و الاستجابة ، و هو بذلك يتبنى موقفا إلحاديا براجماتيا في قبوله للدين ، فتوينبي و إن رفض أن يعوض العلم الدين في الحضارات المعاصرة، إلا أنه يرى أن الدين نابع من التحدي و الاستجابة ، و كمثال على ذلك افترض أن الأديان السماوية ناتجة من تحدي الحضارة السوريانية للحضارة الهلينية، ففي رأيه كانت "استجابة الحضارة السوريانية على غزو الاسكندر بعد ثلاثة قرون ، متمثلة في قيام المسيحية ، و كانت هذه الاستجابة سليمة ، غير أن المجتمع السورياني لم يستطع أن يتخلص من التحدي الهليني ، لقد حاول الاستجابة مرارا ، و كانت محاولاته تتخذ دائما مظهر حركة دينية

---

[1] - أرنولد توينبي : (1889 – 1975) مؤرخ بريطاني ، اشتهر بموسوعته التاريخية " دراسة التاريخ " ، و هي موسوعة من اثني عشر مجلدا استمر في تأليفها أربعين سنة ، و طبق فيها توجهه في دراسة الحضارة ، هذا التوجه الذي لايخرج عن السير العام للاتجاه الحيوي ، فتوينبي قد انتقد الميكانيكية التي طبعت حيوية اشبنجلر ،و اقترح كبديل عنها نظرية التحدي و الاستجابة ، للمزيد أنظر :

- Encyclopædia Britannica , OPCIT .

تصارع الهلينية ، غير أنه كان ثمة اختلاف أساسي بين استجاباته الأربعة الأولى و بين استجابته الأخيرة ، فقد أخفقت جميع الاستجابات:الزردشتية و اليهودية و النسطورية و اليعاقبة و لم تنجح غير الاستجابة الإسلامية و حدها " [1] .

المطلب الخامس : الفينومينولوجيا :

الفرع الأول : إدموند هوسرل : ظهر المذهب الفينومينولوجي على يد إدموند هوسرل[2] في أواخر القرن التاسع عشر ، و شكلت الفلسفة الفينومينولوجية تيارا فلسفيا و مؤثرا فكريا رئيسيا في القرن العشرين ، " و أهم و أشهر تعريف سائد للفنومينولوجيا يرتبط في نفس الوقت بالهدف من

---

[1] – أحمد محمود صبحي ، **في فلسفة التاريخ** (الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، 1975) ، ص :284.

[2] – إدموند هوسرل : (1859 – 1938) فيلسوف ألماني ولد في تشيكوسلوفاكيا من أصول يهودية ، أوجد الفلسفة الظاهرية التي كان لها تأثير رئيسي على الفلسفة في القرن العشرين ، و قد مر هوسرل في تفكيره بمرحلتين ، تأثر في المرحلة الأولى بالمنهج السيكولوجي ، الذي يرجع الماهيات إلى الشعور النفسي و ينكرها كحقائق خارجية ، ثم ترك هوسرل هذا المذهب و أسس المذهب الفينومينولوجي الذي تبنى فيه وجود الماهيات الخارجية و رفض حصرها في الانطباع الشعوري أو في الوجود الحسي الذي تبناه التجريبيون ، و أثبت وجود ماهيات يمكن الاتفاق عليها في كل زمان و مكان، و عمم هذه الماهيات لتشمل مجالات العاطفة و في سبيل الوصول إلى هذه الماهيات يتبع هوسرل مراحل توصله إليها إليها دون الوقوع في الخطأ ، و يظهر تأثير هوسرل على فلاسفة القرن العشرين في كون أسماء لامعة استقت من ظاهريريته مثل جون بول سارتر و مارتين هيدجر تلميذ هوسرل ،و ماكس شيلر ، للمزيد أنظر :

– Encyclopædia Britannica , OPCIT .

تأسيسها ، هو أنها العالم الكلي للمعرفة الإنسانية و لكافة العلوم الممكنة ، و أنها أسبق من شتى المعارف و العلوم الأخرى ، هي المنبع الذي يجب أن تنبثق منه كل هذه المعارف و تلك العلوم التي لا بد أن تستمد شرعية وجودها من الفينومينولوجيا باعتبارها الفلسفة الأولى لكل المعارف الممكنة ، و هي أيضا العلم الدقيق الذي سيصبح معيارا لبقية العلوم الأخرى "[1]، و قد أخذ هوسرل مفاهيم فلسفية تقليدية حاول معالجتها و توجيهها في نسق فلسفي كلي ، و حاول من خلاله إقامة صرح فلسفي يقيني ، يقوم في وجه النزعة العلماوية الوضعية و التجريبية التي سادت القرن التاسع عشر ، و التي حاولت القضاء على الفلسفة ، فقد رفض هوسرل سيطرة العلم التجريبي على المعرفة كمصدر أوحد لها ، لأن هذا التفرد يؤدي في النهاية إلى عدمية و شك مطلق في كل العلوم التي ادعت إقامة صرحها على التجربة ، مثل علم النفس السلوكي أو علم الاجتماع أو التاريخ، هذه النزعة الشكية التي ظهرت بالفعل في نهايات القرن التاسع عشر ، و عززتها نتائج الحرب العالمية الأولى يقول هوسرل مبينا أهمية مراجعة النزعة العلماوية : " سوف ننطلق من الانقلاب الذي حصل مع نهاية القرن الماضي في التقييم العام للعلوم ، إنه لا يتعلق بعلميتها ، بل بالدلالة التي كانت تتخذها ، بالدلالة التي كان العلم عموما يتخذها و التي يمكن أن يتخذها بالنسبة للوجود البشري ، إن رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها ، و انبهرت بالازدهار الناتج عن هذه العلوم ، و هذا ما أدى إلى الإعراض في لامبالاة عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة ، إن علوما لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشرا لا يعرفون إلا الوقائع ، كان انقلاب التقويم العمومي للعلوم أمرا لا مفر منه خاصة بعد الحرب ، و قد تحول هذا التقويم أخيرا عند الجيل الجديد كما نعرف إلى شعور عدائي إزاء العلم ، كثيرا ما نسمع بأن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تلم بحياتنا ، إنه يقصي مبدئيا تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرض في أوقاتنا المشؤومة لتحولات مصيرية ، الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله أو لا معناه " [2].

[1] – سماح رافع محمد ، **الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر** (بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة ، 1991) ، ص : 94 .

[2] – إدموند هوسرل ، **أزمة العلوم الأوربية** ، ترجمة : إسماعيل المصدق (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة، 2008) ، ص : 44 .

و قد تميزت فلسفة هوسرل بصعوبة حصر مفاهيمها في نسق معين ، لأنه اعتمد على الاستمرارية في فلسفته و رفض إقامة الحدود المذهبية لها ، و ترجع كذلك صعوبة حصر أفكاره إلى كونه اختط منهجا يرفض كلا من المثالية المطلقة أو الواقعية المطلقة ، و أقام كبديل عنهما مذهبا فلسفيا سمي بفلسفة الظواهر [1].

و قد أقام هوسرل الفينومينولوجيا على الإدراك المباشر للحقائق ، و أراد من خلال هذا الإدراك أن يجعل من الفلسفة علما دقيقا مستقلا عن العلم التجريبي ، و سعى إلى تخليص الفكر الفلسفي كذلك من الإشكالات الفلسفية التقليدية ، و التي أقامت صروحا فكرية لا تمت بصلة إلى الواقع المباشر ، فمذهب هوسرل يدرس الوقائع و المعطيات كما هي في الواقع ، دون أن يضيف لها فروضا ، بل يعتمد هوسرل على الوصف للواقع كما هو معاش في وعي الفيلسوف، دون الاعتماد على نظرية معرفة مسبقة سواء أكانت مثالية أو واقعية ، كما رفض هوسرل إنكار الحقائق الأولية للفكر و إرجاعها إلى تعميمات ذهنية للقوانين التجريبية ، و رد على هذه النزعة الإسمية التي تنكر الأفكار الأولية مستلهما بذلك النزعة الديكارتية ، مع الاختلاف في الفكرة و طريقة معالجتها ، فالفينومينولوجيا تثبت الماهيات الأولية للأشياء ، و تفرق بينها و بين معطيات الفكر ، و مهمة الفلسفة هي البحث عن الماهيات الأولية مع التخلص من الصفات العرضية و الخبرات الفردية المتنقلة ، و الوصول إلى الحقائق الأولية يتم عند هوسرل على مراحل تستبعد خلالها الأعراض ، و هو بذلك يخالف ديكارت في قوله بالفكرة الأولية المباشرة ، و ينتقد هوسرل المنهج الوضعي في حصره للماهيات في الوقائع الحسية ، لأن الماهيات أعمق من ذلك فهي تمثل الهوية الحقيقية للحسيات ، و التأمل في منهج الوضعيين يبين أنه يؤدي بهم في النهاية إلى البحث في الماهيات ، لأنهم يعتمدون على المنطق و على الرياضيات، و بذلك يقسم هوسرل المعرفة إلى ضربين معرفة حسية مباشرة ، و معرفة إيديتيكية تهتم بالحقائق و الماهيات ، فالرياضيات إيديتيكية و كذلك الفلسفة الفينومينولجية لأنها تبحث عن الماهيات [2].

---

[1] – أنظر : إدموند هوسرل ، **فكرة الفينومينولوجيا** ، ترجمة : فتحي إنقزو (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، 2007) .

[2] – أنظر : المرجع نفسه ، ص : 31 و ما بعدها .

و يعتمد المنهج الفينومينولوجي في بحثه عن الحقائق على الانتقال بين الأعراض للوصول إلى الماهيات الأولية ، و لا يكون ذلك بالشك الديكارتي في كل القضايا ، و لكن يكون بالتوقف عن الحكم ، و يصطلح هوسرل على هذا التوقف مصطلح الإيبوكية ، و يكون ذلك بوضع أنواع من القضايا بين قوسين دون أن تبحث الفينومينولوجيا عن إثباتها أو نفيها ، فالآراء الفلسفية التاريخية تتوقف الفينومينولوجيا عن الخوض فيها ، لأن الفينومينولوجيا تبحث في الأشياء الموجودة ذاتها فقط ، و بالتوقف الإيبوكي يضع هوسرل بين قوسين خارج دائرة بحثه العلوم التجريبية و الفرضيات العلمية و المباحث الدينية لأنه لا يبحث إلا في الماهيات المباشرة ، و بذلك تعتبر الفينومينولوجيا إلحادا صرفا مجاوزا لموقف الرفض التجريبي للمباحث الدينية ، و يضيف هوسرل إلى جانب التوقف الإيبوكي الرد الفينومينولوجي الذي يعتمد على الوضع بين قوسي التوقف عن الحكم كل ما لا يمت بصلة للوعي و للإدراك الإنساني المباشر ، لأن هوسرل يعطي لتوجه الأنا القصدي نحو الأمور الخارجية مكانة رئيسية في منهجه ، لذا بذل هوسرل جهدا في دراسة و توضيح العلاقة بين القصد الذاتي للوعي الخالص و الموضوع الذي يقصد الوعي إلى إدراكه [1].

و قد حاول هوسرل بمنهجه الفينومينولوجي الخروج من الصراع الذي كان سائدا في بدايات القرن العشرين بين أنصار المثالية و أنصار الواقعية ، فقد رفض هوسرل إرجاع كل الحقائق الخارجية إلى العقل و الفكر ، كما رفض النظرة الميكانيكية المادية للكون التي سادت الفكر الغربي منذ القرن الثامن عشر ، و يتبين من منهج هوسرل أنه يحاول أن يعيش الوقائع كما هي في الواقع ، و أن يحافظ على الإدراكات الأولى دون أن يسعى إلى إقامة خلفيات فكرية ميتافيزيقية ، و هذه الطريقة التي اعتمدها هوسرل تفسر لنا تأثر كبار الوجوديين بمذهبه في التفكير ، فأزمة نهاية القرن التاسع عشر الفكرية كانت تتهدد أسس العلم الحديث و الحضارة الغربية ، فقد انتشرت المذاهب الشكية و الارتيابية التي خشي هوسرل أن تؤدي إلى انهيار العلم الحديث ، فبرغم توجيه الانتقادات إلى فلسفة الظواهر و اعتبارها استمرارا للمثالية ، إلا أن هوسرل لم يتراجع عن مذهبه ، محاولا بذلك إثبات إمكان وجود المعنى في نظرية المعرفة ، و محاولا التخلص من فقدان المعنى الذي وصل إليه الفكر الأوربي في نهايات القرن التاسع عشر ، و قد نقل تلاميذ هوسرل الفينومينولوجيا من نظرية المعرفة إلى مجالات أخرى ، فنقلها ماكس شلر إلى علم القيم و الأنثربولوجيا الفلسفية ، و نقلها

---

[1] – أنظر : المرجع نفسه .

ثيودور ليبس إلى علم الجمال ، و استخدمها كارل مانهيم في علم الاجتماع ، و نيكولاي هارتمان في دراسة الأخلاق ، و استخدمها هيدجر و سارتر في الدراسات الأنتولوجية ، و أهم من استقى من مذهب هوسرل هو ماكس شيلر.

الفرع الثاني : ماكس شلر :   و قد حاول شلر[1] نقل المنهج الفنمنولوجي إلى الحياة الوجدانية للإنسان ،" و كان يعتبر فيلسوف العصر عند الألمان في حياته ،و هو بالإضافة إلى كونه من كبار الفينومينولوجيين ، فقد أسهم أيضا بفكره في عديد المجالات الفلسفية كالأخلاق و الاجتماع و السياسة و غيرها "[2]، فلم تقتصر الفنمينولوجيا عند شلر على نظرية المعرفة ، بل شملت الأخلاق و القيم و الدين و الجمال ، و قد تعددت مشارب شلر الفكرية ، فقد تأثر بفلسفة الحياة عند نيتشه و برجسون ، و تأثر بالتراث الفكري الروحي في الفلسفة الغربية ، فقد تأثر بالقديس أوغسطين و باسكال ، و تأثر بالبوذية و بفلسفة أفلاطون ، و قد قسم دارسو فلسفته حياته الفكرية إلى ثلاث مراحل ، وقد تميزت المرحلة الأولى من فلسفته باتجاه روحي تأثر فيه بأستاذه أويكن و بالقديس أوغسطين ، ثم تأثر شلر بفلسفة نيتشه و برجسون و دلتاي ، و تأثر بالمذهب الفينومينولوجي عند هوسرل ، و تميزت المرحلة الثالثة بترك شلر للمسيحية الكاثوليكية و تبنيه لمذهب ملحد يميل إلى القول بوحدة الوجود[3] .

و أهم ما زاده شلر على هوسرل هو نقل الفينمينولوجيا إلى الحياة الوجدانية ، فالقيم هي العناصر الأولية التي يصل إليها الوجدان و العاطفة دون الاعتماد على الأسس العقلية ، هذا الجانب الذي أهمله هوسرل يركز عليه شلر ، فقد رفض اعتبار العاطفة صورة مشوشة للعقل ، و قد تأثر في

---

[1] – ماكس شلر : (1874 – 1928) فيلسوف و عالم اجتماع ألماني ، تنقل في حياته الفكرية و الروحية بين البروتستنتية اللوثرية ، ثم الكاثوليكية التي تركها بعد ذلك ، و قد تأثر شلر بظواهرية إدموند هوسرل ، و توجه بعد ذلك إلى دراسة ظواهرية الوجدانيات و العواطف ، و حاول إعطاء وجود فعلي لماهياتها ، مبتعدا عن إهمال هوسرل لهذه الناحية، و تصب نزعة شلر الظواهرية في سياق ردود الفعل على النزعة الوضعية و التجريبية التي سادت القرن التاسع عشر، للمزيد أنظر :

- Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[2] – سماح رافع محمد ، مرجع سابق ، ص : 253 .

[3]– أنظر: إم بوشنسكي ، **الفلسفة المعاصرة في أوربا** ، ترجمة : عزت قربي (الكويت : المجلس الوطني للفنون و الآداب ، 1990) ، ص : 191.

ذلك بفلسفة باسكال التي تقول بأن هناك حقائق تدرك مباشرة بالوجدان ، و قد رفض شلر ما كان سائدا في الفكر الغربي من إرجاع القيم إلى الوقائع التجريبية ، و حمل في نفس الوقت على النزعات الصورية في فلسفة الأخلاق ، و خالف الفلسفة المعاصرة في قولها بنسبية القيم و تغيرها ، فالقيم عنده ثابتة لا تتغير ، و يرفض شلر القول بنسبية الأخلاق ، فالقيم لها وجودها الخارجي الذي يعتمد على مقولة الكيف ، و ليست نابعة من داخل الإنسان كما ذهب إلى ذلك بعض فلاسفة الأخلاق، و لا هي نتيجة تطورات خارجية تاريخية أو طبيعية ، فالمتغير هو طريقة إدراك الإنسان و تعامله مع القيم أما هي في ذاتها فهي لا تخضع للتغير ، و في سبيل الوصول إلى هذه القيم لا يحتاج إلى البرهنة العقلية لأنها تتكشف وحدها للإحساس ، و قد رتبها و فق قيمتها التي يشعر بها إلى ثلاث مراتب ، الأولى سماها القيم الحسية التي تتعلق بما يلائم الإنسان و ما لا يلائمه ، و الثانية هي القيم الحيوية التي تتعلق بالرفعة و الوضاعة و سلم الترتيب بين المبتذل و الممتاز ، و الثالثة هي القيم الروحية التي تتضمن الجمال و القبح و العدل و الظلم، ثم تأتي القيم الدينية في أعلى السلم القيمي [1].

و في المجال الديني نجد أن شلر في مرحلته الوسطى من التأليف كان يقول بالألوهية على أساس مذهبه الفينومينولوجي ، فالتأليه هو مدرك مباشر للإنسان ، أما تأليه الفلاسفة القائم على الأدلة العقلية ، فيرجع شلر أساس انتشاره في القرون الوسطى إلى الجو الديني العام السائد ، فدليل شلر الفينومينولوجي يقوم على أساس أن إدراك وجود الألوهية معطى مباشر للذهن ، و هذا الإدراك المباشر يكفي وحده للتدليل على الألوهية ، و في المرحلة الأخيرة من مراحل شلر نجده يتحول إلى وحدة الوجود ، فيرى أن الألوهية صيرورة متواصلة لا تحقق ذاتها إلا من خلال نفسية الإنسان ، و هذا ما يمكننا من تمثيل فلسفة شلر بصرخة ضمير أوربي فاقد للقيم الروحية و خاضع للقيم المادية و الوضعية ، فقد حاول شلر إعادة المعنى إلى حياة الإنسان و قيمه ، و نبه إلى دراسة نفسية الإنسان و ما يدركه الوجدان من قيم ، بعد أن طغت العقلنة و التجربة على نظرية المعرفة ، و لكن التأمل في فلسفة شلر يبين أنها لا تخرج عن الإطار العام للإلحاد المعاصر ، حتى و إن حاول شلر إعادة صياغة و بعث شذرات من الفلسفة الروحية الغربية [2] .

---

[1] – أنظر : المرجع نفسه ، ص :195.

[2] – أنظر : المرجع نفسه ، ص :200 .

المطلب السادس : النتائج العملية لعدمية نهاية القرن التاسع عشر .

الفرع الأول : الخلفية الفكرية للحرب العالمية الأولى :

من أهم النتائج العملية لتشاؤمية و عدمية نهاية القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين الحرب العالمية الأولى ، فبعيدا عن الأسباب المباشرة و الأحداث الواقعية للحرب نجد أن الأفكار و الفلسفات العدمية و اللامعقولة و الداعية إلى تمجيد القوة و التحرر من الأسس العقلية و العلمية ، أدت إلى نزعة عامة نحو اللامعقول و البعد عن الدراسة الواقعية لعواقب الحروب الكارثية .

و تظهر أدبيات فترة ماقبل الحرب العالمية الأولى تمجيدا للحرب و نزعة عامة إلى قرع طبولها ، " و نحن نستطيع أن نرد أسباب هذا الولع الشاذ في شدته بالحرب إلى بعض الأمور التي عرفتها الأعوام السابقة لسنة 1914 ، و هي في نظرنا كما يلي أولا الرغبة في الإثارة و المغامرة و الرومانسية و المقرونة بالاحتجاج على المدنية البرجوازية المادية الرتيبة ، و ثانيا الاعتقاد بأن الحرب توفر الفرصة للتجدد الروحي ، و ذلك من خلال انفصامها عن الماضي ، و مثاليتها الدفاقة و المنزهة عن كل نازع شخصي و أنانية فردية و ثالثا الابتهاج باستعادة المجتمع لوحدته و ردم المهاوي الفاصلة بين الطبقات و الانصهار في نوع عضوي من وحدة وطنية ، و رابعا نوع من مزاج رؤيوي نيتشوي ، رأى في الحرب و كوارثها حكما مرعبا و أليما على المدنية الغربية المشؤومة و مخاضا ضروريا لولادة جديدة "[1] .

و يمكن تفسير أسباب هذه النزعة بالعدمية الفكرية التي سادت الفكر الأوربي بعد تراجع النزعة العلومية و الوضعية أمام الفلسفات العدمية اللامعقولة مثل البرغسونية ، و دعوات فلسفة القوة عند نيتشه و استمرار تأثير الداروينية التي اعتبرت الحياة مجال لصراع الأحياء ، و أن من القوانين الطبيعية بقاء الأقوى وزوال الضعيف ،و لكن هذه الدعوات سرعان ما تراجعت أمام المآسي الواقعية للحرب ، إذ ظهرت نزعات تشاؤمية و سوداوية لم تتمكن الحضارة الغربية من مجاوزتها إلا في النصف الثاني من القرن العشرين .

الفرع الثاني : النتائج الفكرية للحرب العالمية الأولى :

[1] – رونالد سترومبرج ، مرجع سابق ، ص :551 .

لم يكن المنتوج الفكري و الأدبي في فترة ما بعد الحرب متوافقا مع منتوج ما قبل الحرب ، فقد " تحولت الأهازيج إلى صرخات اعتراض و استنكار للحرب و مجازرها ، و بدأ رجال الفكر و الأدب يسوقون الجماهير إلى التساؤل عن أهداف الحرب و جدواها ، وصبغ الخجل بحمرته وجنات أولئك الأحياء الذين اتخذوا من الحرب موقفا رومانسيا ، و اعتقدوا بأنها السبيل إلى البطولة و الشهرة و إنشاء عالم جديد يقوم على العدل و الفضيلة ، و يحرر طاقات الإبداع من رتابة البرجوازية و تبلدها ، وهكذا أمست الحرب موضوعا للنقد و الاستنكار ، بعد أن كانت باعثا على الغبطة و الأمل و محطا للتفاؤل و الاستهواء "[1] ، فقد خلفت الحرب العالمية الأولى نزعة متشائمة من الحضارة الغربية و ظهرت أجيال هائمة عبرت عن الضياع الفكري في أدبياتها و أفكارها ، و لم يسعف هذه الأجيال تلقفها للمذاهب الشمولية الجديدة ، فبعد أن استولى الشيوعيون على السلطة في روسيا في ثورتهم البلشفية لهث خلفهم أدباء و مفكرون اعتقدوا أن هذا المذهب سيكون خلاصا للحضارة الغربية ، و لكن آمالهم خابت بعد الفضاعات التي ارتكبها الشيوعيون

و ظهرت نزعة رومانسية جديدة مشابهة لرومانسية بدايات القرن التاسع عشر ، و قد قامت هذه النزعة على الرجوع إلى المسيحية الأولى مع رفضها للاهوت الكنيسة و عقائدها ، و قد فسر هؤلاء الرومانسيون الجدد الكتاب المقدس تفسيرا رمزيا ،" فإليوت عاد إلى أحضان ما عرف بالمذهب الأنجليكاني الجديد ، كما أن مجموعة بارزة من رجال الأدب و الفكر في فرنسا بقيادة جاك مارتان أخذوا بالإكوينية الجديدة مذهبا ، و قام كارل بارت و إميل برونر فناديا بكلفينية و لوثرية جديدتين ، و لقد نشأت العودة إلى حظيرة الدين عن انهيار الاعتقاد اللبرالي بالتقدم الدنيوي ، و لا خلاف أن اللواهيت التي قامت عليها المذاهب الآنفة الذكر لم تكن متفقة مع اللاهوت المسيحي التقليدي ، و ذلك لأنها رفضت جميع الأساطير الواردة في الكتاب المقدس و تأثرت بنظريات يونغ ، و اعتبرت أن ما ورد في العهدين القديم و الجديد صحيح من حيث رمزيته لا من حيث حرفيته ..."[2] ، و قد عبرت هذه النزعات عن الضمير الغربي المتعب الباحث عن المذاهب التي تحقق له الخلاص الروحي و الفكري ، " و نحن نعثر على المعالم ذاتها في اللاهوت اليهودي الذي وضعه مارتن بوبر ، و كذلك لدى نيقولا بارديف بالنسبة للمذهب الروسي الأرثوذوكسي ، و باردايف هذا كان

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 554 .

[2] – المرجع نفسه ، ص : 561 .

يدين في بداية حياته الفكرية بدين الشيوعية ، و من ثم فر من دولة لينين البوليسية إلى برلين فباريس ، و ذلك خلال العشرينات من هذا القرن "[1] .

و انتشرت في فترة العشرينات روح تشاؤمية عامة في أوربا فقد انتقدت فكرة التقدم التي سيرت الغربيين طيلة قرن و نصف ، و ظهرت النزعات التاريخية و الدراسات الشاملة للحضارات و مقارنتها بالحضارة الغربية بحثا عن قوانين تطور الحضارات و ضعفها ، و هذا ما يفسر ظهور كتاب أزوالد شبنغلر الضخم انحطاط الحضارة الغربية ، و ظهور دراسات المؤرخ توينبي الباحث الموسوعي في الحضارات العالمية ، كما أن النزعة التشاؤمية أدت إلى ظهور مراجعات للنظم السياسية الغربية الديموقراطية التي أدت إلى نشر الثقافة الجماهيرية على حساب ثقافة النخبة و الإبداع ، و هذا ما أدى إلى ظهور المذاهب الشمولية الدولانية كالفاشية و النازية و الشيوعية ، و ازداد الاهتمام بعلم النفس التحليلي و بعوالمه الخفية التي ركز عليها سيجموند فرويد الذي تحول في هذه الفترة إلى الكتابات الاجتماعية ، و إلى الاهتمام بالحضارة و بالقلق و الموت و علم النفس الجماهيري .

و لم تقف موجة الشك و الحيرة في حدود التوجهات الإنسانية و السياسية ، بل تعدتها إلى أكبر منظومة علمية شيدت عليها المادية و الإلحاد في القرن التاسع عشر ، فالفيزياء النيوتنية و نظرتها الثابتة للكون و للمادة تعرضت للانهيار أمام الكشوفات العلمية الجديدة ، و مع انهيار الفيزياء الكلاسيكية انهارت اليقينيات المادية التي ادعت الوصول إلى تفسير الكون تفسيرا يخالف الأديان ، " و لا خلاف أن منجزات أنشتاين و بلانك و هيسنبرغ في ميدان العلم كانت كشفا عن حقائق جديدة رائعة ، لكن هؤلاء العلماء بدوا في نظر الجماهير هدامين لحقيقة لم يكن يأتيها الباطل من خلف أو قدام ، و هكذا بدأت دائرة الشك ، ثم اكتملت عندما اتضح أنه حتى العلم إله العصر الفكتوري ، قد وجد أن الكون كون غامض و مستغلق أمام الإدراك و الفهم ، و بذلك أصبح مبدأ اللايقين بمثابة الاكتشاف الصاعق الدي حققه ذاك العقد من القرن العشرين ... و برهنت أبحاث هيسنبرغ و بروجلي في نظرية الكم على المظهر المزدوج للإلكترونات حيث أنها تسلك أحيان كجسيمات و أخرى كموجات تتجاوز الحدود التي كانت تعتبر مطلقة ...و على هذه الصورة سقطت العديد من اليقينيات القديمة "[2] .

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 562 .

[2] – المرجع نفسه ، ص : 567 .

الفرع الثالث : ظهور النظم السياسية الشمولية :

ظهرت المذاهب السياسية الشمولية في النصف الأول من القرن العشرين ، متمثلة في الشيوعية الروسية و الفاشيستية الإيطالية و النازية الألمانية ، و قد اجتمعت عدة عوامل أدت إلى تشكل هذه الإيديولوجيات التي لم تكن لها نظم فكرية نظرية واضحة ، بل اشتملت على الحماس القومي الغامض للجماهير التي أسلمت قيادها لزعامات مغامرة ليس لها با ع طويل في عالم الأفكار و لكنها استطاعت أن تستغل عواطف الجماهير ، لتقودها إلى ويلات الحرب العالمية الثانية .

و قد اشتملت هذه النظم إلى جانب الغوغائية النظرية على اسس فكرية تمتد إلى أزمة نهاية القرن التاسع عشر ، فقد استلهمت المناهج اللاعقلية عند برغسون و نظريات القوة التي نادى بها نيتشه ، "كما احتوت النازية أيضا على داروينية فجة دفعت بهتلر الجاهل نسبيا إلى ممارسة المبدأ القائل بأن الحياة صراع مرير لا يرحم حيث يتوجب فيه الفناء على الضعيف و الجريح و المنحط بيولوجيا ، و قد اقتبست النازية نظريتها في العنصرية من فاجنر و كتاب آخرين من كتاب القرن التاسع عشر كالمفكر الفرنسي جوبينو و كذلك من علم الوراثة الذي غدا لفترة من الزمن اعتقادا بإمكانية تحسين النسل بواسطة استنسال اصطفائي ،و اقتبسوا من نيتشه شعارات السوبرمان ، و القيادة البطلة ، و تطهير النظام القديم تطهيرا جذريا " [1] ، و قد ولدت هذه المذاهب نزعات رومانسية تحررت من المعقول وشحنت الجماهير بالدعاية الكاذبة وبالأوهام مستلهمة بذلك تمرد الرومانسيين على كل معقول [2].

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 597 .

[2] – أنظر: كيفن باسمور ، **الفاشية** ، ترجمة : رحاب صلاح الدين (الطبعة الأولى ؛ مصر ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، 2014) .

المبحث الثاني :

الإلحاد في النصف الثاني من القرن العشرين .

المطلب الأول : إلحاد المذاهب الوجودية في القرن العشرين .

الفرع الأول :الأسس العامة للوجودية :

يجسد الفلاسفة الوجوديون في القرن العشرين عمق الأزمة الفكرية التي وصل إليها الفكر الغربي في هذه المرحلة ، فإذا كان القرن التاسع عشر في الفكر الغربي في عمومه قد أدى إلى بناء منظومات فكرية حاولت أن تخلف الأديان ، و تأسست هذه المنظومات على الوضعية و على تقديس العلم التجريبي ، فإن القرن العشرين قد ذاق في نصفه الأول ويلات تقديس العلم و النزعة العلماوية المفرطة ، هذه النزعة التي ولدت أنظمة علماوية و شمولية كالنازية و الفاشية ، و الشيوعية الروسية ، كما أدت إلى الحربين العالميتين ، هذه النتائج العملية للإلحاد العلموي ، هي التي أدت بالوجوديين إلى محاولة الخروج من كل قولبة فكرية ، و من كل حصر للإنسانية في مذاهب عامة ميتافيزيقية أو علماوية ، "و الحق أن القلق الشديد على أصالة الفردية و الفرد خلال عصر يتآمر على تدمير الفردية و سحق الفرد ، كان من الأسباب الرئيسية وراء انتشار الفلسفة الوجودية و تزايد

أثرها في أعقاب الحرب العالمية الثانية ...فمن مقاهي باريس خرجت فلسفة وجودية شعبية أذهلت إحدى المجلات الأمريكية ، و قد اعتبرت تلك المجلة في عام 1947 الوجودية السارترية مذهبا ابتدعه المفكر النازي هيدجر ، و رأت فيها فلسفة لا تختلف عن الفلسفة النازية ، و أعني بذلك الفلسفة العدمية ، و لكن سارتر و كامي كانا من أبطال مقاومة النازية " ، و قد اتسمت الوجودية بنزعة نحو التحرر و التشاؤم ، هذه النزعة التحررية العامة المشوبة بالتشاؤم كانت هي السائدة عند وجوديي القرن العشرين ، و "خلال الفترة الفاصلة بين الحربين العالميتين صدرت أبحاث في الوجودية وضعها الفيلسوفان الألمانيان أو الألمانيان السويسريان مارتن هايدجر و كارل ياسبرز ،و قد دعا هايدجر مذهبه بفلسفة الوجود ، أما ياسبرز فسماه بالوجودية ، لكن هذا المذهب لم يشتهر على المستوى الدولي إلا بعد الحرب العالمية الثانية "[1] على يد جان بول سارتر.

و في سبيل الهروب من كل الأساليب الفكرية التقليدية التي تؤدي إلى بناء نظريات عامة ، لجأ الفلاسفة الوجوديون إلى تقديم الوجود على الماهية ، فقد رفضوا دراسة الوجود ككليات و ماهيات أولية ، و حصروا دورهم في دراسة الوجود في ذاته ، و دراستهم للوجود تعتمد على دراسة تحققه الفعلي و العملي في الواقع ، فالجواهر و الماهيات و الصور الذهنية لاتهم الوجوديين في شيء ، و لا يحفلون بالبحث فيها البتة لأنها لا تتفق مع طبيعة الفكر الوجودي [2].

و يميل الوجوديون عامة إلى الواقع العملي و يرفضون التجريد المعنوي ، فالوجود عندهم يسبق الماهية ، و إذا كان الفلاسفة قبلهم يبحثون عن ماهيات الموجودات فإن الوجوديين يبحثون عن وجود الماهيات ، و بذلك فإن الوجودية بشقيها المؤمن و الملحد تستلزم الإلحاد ، و لا تتفق مع عقائد الأديان كما أنها لا تتفق مع المنظومات الفكرية الفلسفية التي تتبنى الميتافيزيقا ، و يضيف الوجوديون الملاحدة إلى إلحاد القرن الثامن عشر الذي أنكر الألوهية ، إنكارهم لسبق الماهيات على الموجودات ، فملاحدة القرن التاسع عشر الذين أنكروا الألوهية أبقوا في نظر الوجوديين على نظرية أن الماهيات تسبق الموجودات ، لذا افترضوا وجود ماهية عامة مسبقة للإنسان و للموجودات المادية بنوا عليها بعد ذلك إلحادهم ، و نظرياتهم العامة حول الكون و الإنسان ، و قد استدرك ملاحدة

---

[1] – رونالد سترومبرج ، مرجع سابق ، ص :607 .

[2] – أنظر : جون ماكوري ، **الوجودية** ، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1982) ، ص 69.

الوجوديين على هذه المسألة ، و وصلوا بالإلحاد إلى إنكار وجود ماهيات مسبقة للموجودات ، و جعلوا الماهيات تتحقق بعد وجود الموجودات[1].

ويعد الوجوديون منهجهم هو المنهج الأسلم الذي يمكن من معالجة الواقع الحقيقي للإنسان ، لأن هذا الواقع مضطرب و متماوج لا يمكن حله بالأفكار النقية و لا بالنظريات الفلسفية ، هذا الاضطراب ناتج من أن الإنسان يتمتع بالحرية في وجوده ، هذه الحرية التي تمكنه من فعل ما يشاء ، و مع هذا الفعل للإنسان عواطف متماوجة قد تدفعه للقلق و الندم [2].

و قد تميز الفلاسفة الوجوديون عن من سبقهم من الفلاسفة باهتمامهم بالجوانب العاطفية في الإنسان ، و اعتبروها من صميم مهمة الفيلسوف الوجودي ، هذه النواحي العاطفية التي اعتبرت عند غيرهم لحظات لسهو العقل و لتغلب الرغبات ، و قد درس الوجوديون العواطف الإنسانية فكتبوا في القلق و في الغثيان و الملل ، و هذا يتفق مع منهجهم في دراسة الموجود في ذاته كما أنه يتضمن نفرة من أصنام العلماوية التي قوضت الدين القائم ، و أقامت في المقابل أصناما جديدة كهنتها هم العلماء التجريبيون و المهندسون الميدانيون ، و قد استقى الوجوديون من المذاهب الثائرة على العلماوية في القرن التاسع عشر ،فنجد أن لفلسفة نيتشه أثرا على المذهب الوجودي "و لقد كان المفكرون من إنكليز و أمريكان يرون في فلسفته شيئا من رابط بينها و بين الروح العسكرية الألمانية و النازية أيضا ، و لكن نيتشه الفيلسوف الشاعر انتصب فجأة و تبدى على أنه النبي الجبار الذي تنبأ بحلول الأزمة الحديثة التي تعانيها القارة الأوربية ، و صدق في تشخيصه لمصير الإنسان حينما تموت جميع الآلهة ، حيث يتحقق الإنسان من فراغ العالم من كل معنى ، و يعيش التوحد و الرعب و يرفض الأخلاق التقليدية و الدين ، و يخلق لنفسه القيم و هكذا سرعان ما أصبحت هذه الوصفة الطبية الوجودية لعلاج الأزمنة المعاصرة معروفة لدى كل فرد و حتى لدى متوسطي الثقافة من البشر ، و الحق أن السبب وراء انتشار الوجودية ذاك الانتشار الهائل لا يعود إلى مواهب منظريها و المبشرين بها بقدر ما يعود إلى قدرتها على استهواء إنسان ما بعد 1945 ، فهذا الإنسان لم يكن بحاجة إلى الاقتناع بالمأساة و العبثية اللتين تسودان العالم ، فلقد تحرر من

---

[1] – أنظر : عبد الرحمان بدوي ، **دراسات في الفلسفة الوجودية** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1980)، ص: 19 .

[2] – أنظر جون ماكوري ، **الوجودية** ، مرجع سابق ، فصل :الأسلوب الوجودي في التفلسف ، ص:15 .

الأوهام و الأحلام و الأصنام و من الإديولوجيات جميعا "[1] ، و قد اهتم الوجوديون بالقلق عند الإنسان و تعمقوا فيه ليتجاوزوا الشعور الفردي ، أو الخوف العادي ، فالقلق عند الوجوديين نابع من صميم الإنسان و هو ناتج عن الخوف من العدم ، كما أنه ناتج من حرية الإنسان التي تفتح أمامه الخيارات المتعددة[2].

و قد لقيت الفلسفة الوجودية رواجا كبيرا في الفكر الغربي بعد الحرب العالمية الثانية ، و تنوعت كتابات مفكريها بين العمق الفلسفي ككتاب الوجود و العدم لسارتر ، و بين الروايات الأدبية التي وصلت إلى عامة القراء ، و مكنت من نقل الفلسفة إلى الثقافة العامة الأوربية عن طريق الرواية الأدبية و القصص و المسرح و السينما ، و مما ساهم في نشر الوجودية اهتمامها بالمشاكل الإنسانية كالقلق و الألم و الموت و الحياة ، فوافقت في هذا التوجه ضميرا أوربيا متعبا من البحث عن المذاهب التي يمكن أن تخلف و تعزي عن المسيحية المنهارة في الواقع و في النفوس ، و كذا ويلات الحربين العالميتين اللتين وضعتا القيم المادية موضع النقد [3].

و قد تميزت الوجودية بالثورة العامة على كل وضع سائد ، و على التقاليد الراسخة في المجتمعات ، فلم يسلم من نقدها العلم و لا الأدب و لا الأخلاق و لا الدين ، و حتى عند المتدينين من الوجوديين يظهر طابع التمرد على الوضع السائد ، و نقد الأوضاع التي يقبلها المجتمع كمسلمات و كأوليات ، و ذلك كنقد كيركجورد في أواخر كتاباته للنظام الكنسي القائم في الدانمراك ، و تزداد حدة النقد و رفض الواقع عند ملاحدة الوجوديين ، حتى تصل إلى درجات عميقة من العدمية و العبثية ، فالحقائق الكلية لا توجد في نظر ملاحدة الوجوديين إلا بعد أن يوجدها الفكر الإنساني ، الذي يرى العالم ثم يحاول صياغة كلياته و فق نظرته ، و إذا كانت هذه الحقائق الكلية غير موجودة و إنما يوجدها الإنسان فالإنسان إذا حر و الإنسان يجسد الحرية [4].

---

[1] – رونالد سترومبرج ، مرجع سابق ص :631 .

[2] – أنظر : عبد الرحمان بدوي ، **دراسات في الفلسفة الوجودية** ، مرجع سابق ، فصل :خلاصة الوجودية ، ص : 19 - 36 .

[3] – أنظر : المرجع نفسه ، ص: 7 إلى 16 .

[4] – أنظر : جون ماكوري ، **الوجودية** ، مرجع سابق ، ص:277.

ويطبق الوجوديون بصفة عامة و الملاحدة منهم بصفة خاصة مفهوم سبق الوجود على الماهية و على الإنسان ، فالإنسان لا يحقق ماهيته إلا بعد وجوده ، و هو الذي يختار ماهيته في حاضره و مستقبله ، وهم بذلك ينفون عقائد الخلق التي قالت بها الأديان ، و ينكر ملاحدة الوجوديين الألوهية ، و يثورون كذلك على كل أشكال الميتافيزيقا و المثالية التي ظهرت في الفلسفة الغربية ، بدءا من مثالية أفلاطون التي افترضت وجود عالم علوي تتحقق فيه الأشياء في صورتها الكاملة ، قبل أن تتحقق في صورتها الناقصة في الواقع و الإنسان لا يحقق ماهيته إلا بعد وجوده، و عند ذلك تصدر عنه أفكاره عن ذاته و عن العالم و عن الماهيات ، و الوجودية المتدينة و إن قبلت التدين إلا أن فرضياتها الكلية لا تتفق مع الأديان ، و تستلزم إنكار العقائد الدينية ، وهذا هو الملاحظ على وجودية كيركجورد و مارسيل [1].

الفرع الثاني : الروابط الفكرية بين المسيحية و الوجودية :

ترتبط الوجودية فكريا بالديانة المسيحية من عدة نواح منها المباشرة ، و التي تتمثل في وجود تيار وجودي مسيحي ، و هو الأصل في نشأة المذهب الوجودي الملحد ، ومنها غير المباشرة و تتمثل في التشابه النظري في المضامين ، فإذا كانت الوجودية قد اكتسبت شهرة واسعة في تيارها الملحد ، و ظهر فيه منظرون عالميون مثل سارتر و مرلوبونتي و هيدغر ، فإن التيار الديني كان هو المؤسس الفعلي للوجودية ، و ظهر منه مفكرون كان لهم أثر بارز على الفكر العالمي منهم كيركجورد[2] و مارسال[1] ، " وقد كان كيركغارد يختلف مع نيتشه ، إذ إنه كان عميق

---

[1] – أنظر : المرجع نفسه، ص :89 .

[2] – سورين كيركغارد : (1813 – 1855) فيلسوف و لاهوتي دانماركي ، انطبع لاهوته و فلسفته بنزعة فردية تشاؤمية ، و قد تأثر في تشاؤمه بوضعه العائلي فقد تتابعت وفيات أفراد أسرته بدءا بأمه ثم إخوته ، و قد كانت هذه الوفيات في سن الثلاثينات مما جعل كيركجارد يعتقد بأنه سيلقى نفس المصير ، و هذا ما طبعه بنزعة سوداوية ، و يظهر من مناظراته مع الكنيسة الرسمية الدانماركية رفضه لإقامة اللاهوت على العقل لأن اللاهوت المسيحي يقول بأن الله قد تجسد في المسيح ، و في مقابل اللاهوت الرسمي يقيم كيركجورد وجودية فردية إشراقية عملية بعيدة عن التنظير ، و يميل في ذلك إلى نزعة أفلوطينية ، و يرفض كيركجورد المذاهب الفلسفية الكلية بدءا بمثالية هيجل ، و يرى في هذه المذاهب مجاوزة

التدين ، علما أن مذهبه الشخصاني دفع به إلى مهاجمة الكنيسة ، فوصفها بأنها خطر داهم يهدد الإيمان الحقيقي ، و لقد قال إنه من المتوجب أن يشق الإنسان طريقه من خلال القلق و اليأس إلى الله ... و لذلك نقول إن الفضل في العودة إلى المسيحية الأرثوذوكسية في اللاهوت الأوربي ما بعد الحرب العالمية الأولى ، يعود بعض الشيء إلى كيركغارد و إلى نيقولا برداييف الروسي الأورثوذوكسي ، و إلى اليهودي مارتن بوبر ، أضف إلى ذلك أنه كان لكيركغارد الأثر البالغ في المفكر الفرنسي الكاثوليكي جاك ماريتان و في العالمين اللاهوتيين البروتستنتين كارل بارث اللوثري المذهب و إميل برونر الكلفيني ..."[2].

و قد تضمنت المسيحية في صورتها البولسية على معان تصب في إطار المعاني الوجودية، فالمسيحية البولسية قد اعتمدت التجسيد في تصورها للذات الإلهية ، و هذا التجسيد هو إيغال في النزوع إلى الوجود المادي في معطياته المباشرة ، و هذا ما تدعو إليه الوجودية في بعدها عن التجريد و عن المعاني و الماهيات المستقلة ، فقد وصل مفهوم التأليه في المسيحية البولسية إلى التوحيد بين تصور الذات الإلهية و بين تصور الطبيعة البشرية ، و ذلك في عقيدة التجسد ، و ينطبق ذلك على المفهوم الأخلاقي المفتوح في المسيحية ، فالمسيحية تدعو في مذهبها الأخلاقي إلى الاقتداء بالذات الإلهية ، و تجعل فاصلا حاسما يمنع من وصول الإنسان إلى درجات خلقية نهائية في

للواقع الفردي الشخصي و يشبهها بالقصور التي لا يسكنها أحد ، و في المقابل يدعو إلى نزعة فردية شخصية انطباعية لا تخضع للقولبة الفكرية ، و قد أثر كيركجورد تأثيرا عميقا في المذاهب الوجودية التي تلته ، و اعتبر مؤسسا للمذهب الوجودي ، كما أن مذاهب ما بعد الحداثة أعادت قراءة تراث كيركجورد و تأثرت بفكره مثل ما نجده عند جيل دولوز ، للمزيد أنظر:

- Jean BRUN , **SØREN– KIERKEGAARD** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[1] – غابريال مارسال : (1889 – 1973) فيلسوف و كاتب فرنسي ، تأثر في فكره بالحوادث الأليمة التي مر بها فقد توفيت أمه و هو في الرابعة من عمره ثم فقد زوجته فانشغل بالميتافيزقا و بما بعد الموت ، و قد تنوعت كتاباته بين الفلسفة و الأدب و المسرح و النقد الأدبي ، و تأثر في فكره بروحية برغسون ، و عقلانية برونشوفيك ، و قد اعتنق المسيحية الكاثوليكية سنة 1929 مما أدى إلى تصنيفه في إطار الوجودية المسيحية ، من مؤلفاته " الوجود و الموضوعية " و " يوميات ميتافيزيقية " و "غرفة الميت " ، للمزيد أنظر :

- Lucien JERPHAGNON, **GABRIE MARCEL** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[2] – رونالد سترومبارج ، مرجع سابق ، ص : 613 .

سلم الرقي الأخلاقي ، و يشابه هذا المفهوم رفض الوجودية للنظم الخلقية الكلية التي تعطي أهمية لماهيات الأخلاق ، بل تجعل الخلق نابعا من الضرورة المعيشية التي يكابدها الإنسان [1].

و قد أخذت الوجودية من المسيحية طابع اليأس و التشاؤم ، في حديثها عن القلق و عن الكآبة و اعتبارها عناصر أساسية في تحقق الوجود ، فقد اتسمت المسيحية بطابع التشاؤم من الإنسان ، و اعتبار الخطيئة جزءا أصليا لا ينفك عن الإنسان ، كما أن الوعظ الديني المسيحي قد اتسم بالوقوف طويلا أمام ما ينتظر الإنسان من عذاب في الآخرة ، و تركيزها على هذه الناحية أكثر من التركيز على التبشير بالرحمة و المغفرة ، و خصوصا في بعض المذاهب مثل الأوغسطينية ، و مما يدلل على هذا الأثر أن كيركجورد كان من أتباع البروتستنية المتشددة [2].

و قد ولدت العبثية و اللاعقلانية الوجودية في محضن المسيحية ، و كانت نتاجا لتعطيل المسيحية للعقل ، و رفضها إعطاءه دورا بارزا في تفسير العقائد ، فالكثير من العقائد المسيحية توكل المسيحية أمرها إلى الإيمان الأعمى ، و تخرجها عن دائرة عمل العقل البشري ، فليس من دور العقل تفسير التجسد و الصلب و الفداء و التثليث ، و قد فتحت هذه اللاعقلانية الدينية الباب أمام اللاعقلانية المادية التي ترفض إعطاء تفسيرات عامة للكون و للوجود ، و هذا ما فعلته الوجودية الملحدة .

الفرع الثالث : الوجودية عند مارتين هايدغر:

يعتبر هيدجر[3] في الفكر الغربي قفزة نوعية للتفكير ، و انتقالا فكريا له أهميته ، فهيدجر هو أهم رموز الوجودية الملحدة ، و قد تبنى موقفا متطرفا فأنكر كل الأفكار و المذاهب

---

[1] – للمزيد حول العلاقة بين المسيحية و الوجودية أنظر كتاب : يمنى طريف الخولي ، **الوجودية الدينية دراسة في فلسفة باول تيليش** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار قباء ،1998) ، ص: 18- 38.

[2] – أنظر : المرجع نفسه .

[3] – مارتن هايدجر : (1889 – 1976) فيلسوف ألماني معاصر ، من أكثر الفلاسفة تأثيرا في توجهات الفكر و الفلسفة الغربية في القرن العشرين ، فقد نقل هيدجر توجهات الفلسفة الغربية من البحث في المسائل التقليدية الميتافيزيقية و الإبستيمولوجية ، إلى البحث في المسائل المتعلقة بالوجود و العدم ، و قد استقى هيدجر أفكاره من عديد من الفلاسفة مثل أنكسمندر و و بارمنيدس و سقراط و أفلاطون و تأثر بهيجل و شلينغ و نيتشه ، و تأثر بشكل رئيسي بأستاذه هوسرل في مذهبه الفينومينولوجي ، و أثر في وجودية القرن العشرين و في رواد ما بعد الحداثة ، فقد تأثر به جون

الفلسفية التي حاولت الوصول إلى أية حقائق كلية ، و بصفة خاصة الصيغة النهائية التي حاول مفكروا عصر التنوير إعطاءها للعلم و للإنسان ، و اقترح هيدجر في فلسفته مفهوما ضبابيا غامضا يقوم على الوجود ، و حتى الوجود ليس له مفهوم واضح ، بل هو مكابدة الواقع كما هو ، لذا فقد سعى إلى تقويض كل أشكال التفكير الميتافيزيقي الذي وصلت إليه الفلسفة في كل عصورها ، و قد استخدم في ذلك منهج التفكيك ، و تتبع أفكار هايدغر يوصل إلى حالة من العدمية و إنكار الحقائق ، بما فيها تلك التي وصلت إليها الفلسفة و العلوم المعاصرة ، و اعتبرت الشكل النهائي لرقي التفكير البشري .

مجاوزة المذاهب التقليدية عند هايدجر : لقد أعلن هيدجر في كتاباته أن مهمته هي زعزعة المذاهب و التصورات الكلية التي أوجدتها الفلسفة الغربية منذ ظهور الفلسفة اليونانية ، فقد وقعت الفلسفة الغربية على تعدد مذاهبها في خطأ مشترك هو نسيان الوجود الإنساني و البحث عن صيغ كلية لتفسير الوجود الإنساني ، و ما يحيط به ، و هذا ما أدى إلى وضع الإنسان في مركز الوجود ، و تفسير الكون وفقا للإنسان ، في حين أن المكان الطبيعي للإنسان في الوجود عند هيدجر هو أنه جزء بسيط منه ، و أنه يجب أن يعيش تجربته الوجودية بعيدا عن أي محاولة للتمركز في الكون ، أو إعطاء أي صيغ ميتافيزيقية ، و مفهوم الميتافيزيقا عند هيدجر هو مفهوم عام يدخل فيه كل ما أنتجه الفكر الغربي من مذاهب فلسفية أو أخلاقية أو فنية أو سياسية ، و يأتي على قمتها فلسفة الحداثة التي توجهت إلى الميتافيزيقا الذاتية ، و التي تعني تقديس الإنسان ، و يظن هيدجر أن إزاحة كل أشكال التفكير الميتافيزيقي التقليدي سيؤدي إلى القضاء على الأوهام التي أنشأها التفكير البشري [1].

رفض هيدجر للميتافيزيقا : و قد تجاوزت وجودية هيدجر ظواهرية هوسرل ، فهيدجر يقر بأخذه من الفلسفة الظواهرية إهمالها للدراسات الشمولية ، و دراستها للوقائع كما هي ، و لكن

بول سارتر و ميشال فوكو و جاك دريدا و جياني فاتيمو ، و غيرهم ، من أهم مؤلفات هيدجر " الوجود و الزمان " ، و قد جاوزت مؤلفاته المئة مؤلف ، للمزيد أنظر :

- Encyclopaedia Britannica , OPCIT .

[1] – أنظر : مارتين هايدجر ، **ما الميتافيزيقا** ، ترجمة :إسماعيل المصدق (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2003) .

هيدجر يجاوز الفينومينولوجيا على اعتبار أنها و إن تجاوزت المباحث الميتافيزيقية إلا أنها أعطت شرعية للذاتية المتعالية ، و هيدجر لا يريد أن تبقى بقية للميتافيزيقا ، لذا فقد توجه إلى الوجود ، و يدور كل ما كتبه حول مسألة الوجود ، و كلما أوغل في البحث كلما ازداد بعدا عن المنهج الفينومينولوجي ، فقد اعتمد هيدجر في بداية تصوراته حول الوجود على منهج الفينومينولوجيا ليعرف به الوجود ، و كانت نافذته الأولى في ذلك هي الوجود الإنساني الذي هو أسمى مراتب الوجود ، و لكن الوجود الذي يصل إليه هيدجر هو وجود متلفع بالنصوص و العبارات و الجمل الغامضة التي لا يصل منها الباحث إلى مفهوم ثابت ، فهو تارة الوجود كما نفهمه ، و هو تارة أخرى يعتمد على الغموض الذي هو أصله ، و تتعدد المتاهات اللفظية التي لا توصل إلى فكرة معقولة متماسكة ، و أقرب موجود تتجسد فيه حقيقة الوجود هو الإنسان ، و لكن الميتافيزيقا في رأي هيدجر صرفت الإنسان عن التأمل في حقيقة الوجود ، و جعلته يوجه كل اهتمامه إلى الموجود، و هذا الخطأ المنهجي هو شيء أصلي في الميتافيزيقا لا يمكن تجاوزه إلا بتقويض و تفكيك كل ما أنتجته من أفكار و مذاهب و فلسفات ، و هذا ما دأب عليه هيدجر في كل ما كتب [1] .

فقد انتقد هيدجر كل ما أنتجته الفلسفة الغربية ، و في رأيه فإن ثمة علاقة مشتركة تربط الفلسفة الغربية ، و تؤدي بها إلى نسيان الوجود و الاشتغال بما هو موجود ، و ثمة تأثرا تاريخيا بين ما أنتجته الفلسفة الغربية في مختلف عصورها يؤدي إلى الخطأ المشترك ، فأفلاطون الفيلسوف اليوناني قد حول النظر الفلسفي من الوجود إلى عالم المثل الذي هو غير موجود ، و جعل الوجود في المرتبة الثانية ، كما أنه اعتبر الوجود تصورا نابعا من الذات فأعطى قيمة للذاتية ، و كان سباقا لما سيأتي بعده من أفكار فلسفية مثالية ، و لما جاء أرسطو رد الاعتبار للموجود ، و أنزل الفلسفة من عالم المثل إلى عالم الموجودات ، و اعتبر الموجودات صورا نابعة من الذات ، و اعتبر العلل غير مفارقة للذات ، و لكن أرسطو جاوز الوجود إلى الموجود ، و الأسس المنطقية التي أقامها و أرجعها للفكر و اعتبرها ممثلة للحقيقة ، تصب في رأي هيدجر في معنى تجاوز الوجود إلى مظاهر الموجود ، و الفلسفة اللاهوتية الوسيطة هي عند هيدجر ذهاب إلى أقصى الفلسفة الأرسطية و الأفلاطونية في تصور الموجود المطلق و نفي الوجود الحقيقي عن كل ما عداه، و لا يخرج الفكر الغربي من دائرة الفكر الوسيط إلا بظهور الفلسفة الحديثة عند ديكارت، فالكوجيتو الديكارتي هو في نظر هيدجر

[1] – أنظر : المرجع نفسه .

التفات إلى البحث عن وجود الموجود ، و لكن هذا الالتفات لا يعدو مرحلة مبكرة من الوعي الفلسفي بالوجود ، لأن الوجود الديكارتي يقوم على المعرفة و على التصورات ، و يجاوز الذات الموجودة من حيث هي موجودة ، و يصل من هذه المجاوزة إلى إثبات الوجود الإلهي الحق الذي لا يستمد وجوده من الموجود المخلوق ، و بذلك تبتعد فلسفة ديكارت عن وجودية هيدجر ، و فلسفة ديكارت ، و إن كانت انطلاقة للفلسفة الحديثة ، إلا أنها لا تعدو عند هيدجر التفاتة إلى الوجود، و يتواصل إهمال الوجود و التركيز على الموجود عند كل منعرجات الفلسفة الأوربية المتلاحقة، و لكن تتبع آراء فلاسفة الحداثة يبين في رأي هيدجر وجود تطور متتابع ينتهي عند الصيغة النهائية التي اعتمدها هيدجر[1] .

فهيدجر قد جعل من الوجودية مذهبا متكامل البنيان ، و تجاوز التحليلات الأولية للسلوك الوجودي التي اعتمد عليها كيركجورد ، فالوجودية عند هيدجر تعتمد على تحليل الوجود بوجه عام ، ثم تعود منه إلى الوجود الفردي للذات المفكرة التي هي جزء من الوجود ، و بذلك يفارق التحليل الموجودي الذي يحلل ظواهر الموجود الفرد و يغفل عن وجود الموجود هناك في الوجود ، بينما يهتم هيدجر بالوجود في ذاته مقدما له على الماهية التي هي مجموع الأحوال التي تقوم في الوجود ، فإلى جانب الصفات التي تحدد ماهية الموجود ، يوجد هناك أنه موجود ، هذه الصفة العامة التي كان الفلاسفة يتجاهلونها قبل مجيء هيدجر [2].

أهمية الوجود الإنساني : و لوجود الإنسان مكانة خاصة في وجودية هيدجر ، لأن الإنسان هو من يفهم الوجود و يحس به ، و بذلك فإن فهم الوجود يتم بالإنسان و للإنسان ، و فهم الوجود يحتاج إلى الاهتمام به من ناحية الوجود ، و ذلك بالتساؤل حول أصل الوجود الإنساني و السبب في هذا الوجود و مصير الإنسان ، هذه الأسئلة التي أثارها كيركجورد هي عند هيدجر بدون أهمية مادام أن وجود الإنسان لا إرادة له فيه ، بل على الإنسان أن يحيي وجوده وسط أشياء العالم ، و وسط غيره من الموجودات ، هذا التعايش بين الموجودات يعتمد على الإحالة ، فكل

---

[1] – أنظر : فتحي المسكيني ، **التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : جداول ، 2011) ، ص: 105.

[2] – أنظر : فرانسواز داستور ، **هيدجر و السؤال عن الزمان** ، ترجمة :سامي أدهم (الطبعة الأولى ؛ بيروت : لمؤسسة الجامعية للدرراسات و النشر و التوزيع ، 1993) ، ص: 45.

موجود يحيل على موجود آخر ، و هذه الفكرة أخذها هيدجر من أستاذه هيسرل في مذهبه في الظاهريات ، و لكن هذه الإحالة تجعل الإنسان مجرد شيء ضمن مجموع الأشياء ، و تسحب من الفرد ذاتيته الوجودية بسبب تأثره بالذوات المحيطة به التي تحوله إلى نسخة منها [1] .

و الإنسان حين يغوص في ذوات غيره و ينسى وجوده الفردي فإنه بذلك يفر من العدم العاطفي إلى هذا التحويل الجمعي ، و ثمة عواطف تدفع الإنسان إلى الشعور بالعدمية ، من هذه العواطف الملل من كل ما في الحياة من أحياء و أشياء ، هذا الملل المطبق يعطي الإنسان شعورا بعدمية الحياة ، و العاطفة الأقوى التي يتجلى فيها العدم هي عاطفة القلق ، هذه العاطفة الجارفة التي تجعل الإنسان ينظر إلى كل ما حوله من أشياء فيرى فيها معاني العدمية ، و تفقد الموجودات عنده كل معنى ، فهي و إن بدت بشخوصها الباهتة إلا أنها لا تعطي للإنسان أي شعور بالوجود المعنوي الحقيقي ، فيسيطر شعور القلق على العاطفة الإنسانية التي تحس بالانزلاق في معاني العدمية رفقة ما يحيط بها من أشياء ، فالعدم يكتنف كل ظواهر الكون ، حتى الظواهر التي تبدو عملية و إيجابية هي عدمية في صميمها ، و هذه العدمية ليست نابعة من القلق الوجودي ، لأن القلق يظهرها إلى العلن و يجليها للعقل الإنساني ، و ليس القلق هو الموجد للعدمية ، و من هنا تظهر أهمية القلق كعامل موقظ للإنسان على حقيقة وجوده ، لأن الإنسان يميل إلى تجاهل العدم بالانغماس في الحياة اليومية العادية ، و من أهم محفزات القلق الوجودي عند الإنسان الموت ، لأن الموت ليس ثمرة نهائية للحياة ، فالموت تحطيم للحياة ، ثم إن الحي يولد معه الموت ، فمحاولات الفرار من هذه الحقيقة تكون بالانشغال بأسباب الموت و إحصائياته ، و لكن حقيقة الأمر هي أن الموت أمر فردي لا يشارك فيه أحد ، و لذا فإن القلق من الموت هو من أهم العوامل التي تحفز على الشعور بالوجود الفردي [2].

العلاقة بين الوجود و الزمان عند هيدجر : و قد حاول هيدجر إعادة صياغة النظرة الفلسفية إلى علاقة الوجود بالزمان و رأى أن الفلسفة التقليدية اهتمت بالموجودات المتتابعة في الزمان و أهملت امتداد الموجود في أبعاده الثلاثية الماضي و الحاضر و المستقبل ، "و لم

---

[1] – أنظر : مارتين هيدجر ، **مبدأ العلة** ،ترجمة : نظير جاهل (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر)، ص: 112.

[2] أنظر : جون ماكوري ، **الوجودية** ،مرجع سابق ، فصل : المشاعر ، ص:171.

يصدر هيدجر الجزء الثاني من كتاب الوجود و الزمان الذي صدر الجزء الأول منه سنة 1927 ، و توفي دون أن يصدره ، رغم أنه عاش بعد ذلك قرابة خمسين عاما ، و قد ذهب الباحثون في تفسير ذلك مذاهب شتى ، فزعم البعض أن المحاولة التي قام بها هيدجر لإنجاز مذهب في الوجود خاص بالميتافيزيقا ، بواسطة أنطولوجيا أساسية قد أخفقت ، إن هيدجر في القسم الثاني من كتابه هذا كان يود أن يدرك زمانيية الآنية في وحدة تخارجاتها (المستقبل ، الماضي ، الحاضر) كيما يستطيع بذلك تفسير زمانية الآنية بوصفها زمانية فهم الوجود ، لكنه لم يستطع إتمام هذه المحاولة ، و التمس البعض الآخر في رسائله الصغرى ابتداءا من ماهية الحقيقة بعض معالم الطريق لإكمال المحاولة "[1] .

و من التعمق في المعاني الفلسفية التي أتى بها هيدجر يتبين أن وجوديته هي وجودية ملحدة مجاوزة ، لأنها لا تترك مجالا للتأليه و لا للغيب و لا للميتافيزيقا و لا الكليات ، بل تتيه في الفردانية و الذاتية الوجودية ، و تعتبر مجاوزة ذلك نسيانا لطبيعة الوجود [2]، لذا يمكن وصف إلحاده بالإلحاد المجاوز للإلحاد التقليدي القائم على المادية أو العلماوية أو العقلانية ، و بذلك يمكن تفسير رفض هيدجر وصف فلسفته بأنها مناقضة للأديان ، فالأطروحات الإلحادية التقليدية متجاوزة عنده، و لا يكفي ما يعثر عليه بعض الباحثين من شذرات في كتاباته لنفي صفة الإلحاد عنه ، و ذلك كالعبارة التي وردت في مقاله عن "ماهية السبب" سنة 1929 و التي قال فيها:"إن التفسير الأنطولوجي للآنية بوصفها وجودا في العالم لا يحسم بمعنى سلبي و لا بمعنى إيجابي أن يكون الإنسان على صلة بالله أو متجها إليه ، و لا مفر أولا من الوصول إلى تصور كاف عن الآنية عن طريق توضيح معنى العلو"، و لا يمكن لبعض أوجه الشبه بين أفكار هيدجر و بين العقائد الدينية المسيحية الكاثوليكية التي نشأ عليها أن يسعف في نفي صفة الإلحاد عنه[3] .

الفرع الرابع : الوجودية عند جان بول سارتر :

---

[1] – عبد الرحمان بدوي ، **دراسات في الفلسفة الوجودية** ، مرجع سابق ، ص :123 .

[2] – أنظر : مارتين هايدغر ، **كتابات أساسية** ، ترجمة :إسماعيل المصدق (الطبعة الثالثة ؛ القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، 2003)، ج:2 ، ص :73 .

[3] أنظر : عبد الرحمان بدوي ، **دراسات في الفلسفة الوجودية** ، مرجع سابق ، فصل : هيدجر زعيم الوجودية ، ص:88 .

نشر سارتر للوجودية : من أهم ممثلي الاتجاه الملحد في الوجودية جون بول سارتر[1]، و قد نال سارتر شهرة واسعة حتى في صفوف عامة الناس ، و ارتبطت عندهم الوجودية باسمه ، و ذلك لأن سارتر قد أنزل الفلسفة الوجودية من عالم المتخصصين إلى عالم أصحاب الثقافة المتوسطة و العامة ، مستعملا في ذلك القصص الأدبية و المسرحيات و النقد الأدبي ،كما أن أسلوب سارتر في التعبير عن أفكاره اتسم بالشدة و الصراحة و البعد عن المداراة حتى في نقده للعقائد ، و هذا ما جعله مقدما في الوجودية الملحدة [2].

التجربة الوجودية و شعور الملل : و يركز سارتر في كشفه للتجربة الوجودية الإنسانية على شعور الملل الذي يعتبره خاصية في كل الموجودات ، و هذ الاشتراك في شعور الملل هو ما يدفع الإنسان إلى مشاركة الموجودات هذا الشعور بالملل العام ، و يجعل الإنسان يشعر بعدم التمايز، و قد عالج سارتر ظاهرة الملل و أطنب في ذلك في روايته "الغثيان" [3].

الحرية المطلقة عند سارتر : و تركز فلسفة سارتر على الحرية المطلقة للفرد الإنساني ، هذه الحرية المطلقة تعني عند سارتر عدم الخضوع لأي نظم عامة ميتافيزيقية أو دينية ، أو وحدات كلية تنبع منها خصائص الأفراد ، و هو بذلك يرفض كل أشكال الإلزام الخارجي الأخلاقي أو

---

[1] – جان بول سارتر : (1905 – 1980) فيلسوف و أديب فرنسي يعتبر أبا لتيار الوجودية الفرنسية الملحدة ، تنقلت أفكاره الفلسفية بين المذهب الوجودي كرافد رئيسي لأفكاره و المذهب الماركسي و مذاهب اليسار ، و قد أثرت أفكار سارتر تأثيرا شديدا في المثقفين و الشباب الفرنسيين في الفترة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الثانية و ثمانينيات القرن العشرين ، و قد اشتهر سارتر بمواقفه السياسية الداعمة للطبقات الاجتماعية الهشة و بمساندته لحركات التحرر ، في مجلته الأوقات المعاصرة ، من أهم كتاباته الفلسفية " الوجود و العدم " و " الوجودية مذهب إنساني " و " نقد العقل الجدلي " ، و إلى جانب كتاباته الفلسفية كتب سارتر روايات أدبية و مسرحيات مثل " الغثيان " و " طرق الحرية و " الذباب " ، للمزيد أنظر :

–Jacques LECARME, Juliette SIMONT, JEAN-PAUL SARTRE , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[2] – أنظر : موريس كرانستون ، **سارتر بين الفلسفة و الأدب** ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1981) ، ص :137.

[3] – أنظر :جان بول سارتر ، **الغثيان** ، ترجمة ،سهيل إدريس (الطبعة الأولى ؛ بيروت : مكتبة الآداب ، 1961) .

الاجتماعي أو الديني ، و لا يبقي بعد ذلك إلا الحريات الشخصية للأفراد ، هذه الحريات هي التي تمكنهم من اختيار طبيعة وجودهم الذاتي اختيارا مطلقا دون أي إملاء أو توجيه خارجي .

و تظهر هذه الحرية المطلقة في الشخصيات التي يذكرها سارتر في الغثيان ، فهناك الشخصيات العبثية التي يمثلها أنطوان روكنتان ، فثمة موقفان عند سارتر هما أولا ما يفعله الناس الأسوياء من كبتهم لحرياتهم مع عدم اقتناعهم بهذا الكبت ، و ثانيا ممارسة هذه الحريات عن اقتناع راسخ كما تفعل شخصيات سارتر التي تصل إلى مرحلة الغثيان ، و التي تسبب القلق بسبب عدم قبول الأسوياء لحالتهم ، هؤلاء الذين يسميهم سارتر الأوغاد في مقابل الغشاشين المتحررين[1] .

و يبحث الأوغاد (غير المتحررين) عن و سائل ليتخلصوا من حالة الغثيان التي تنتابهم، و يستعملون في سبيل ذلك ثلاث وسائل ، هي الواقع و القيمة و العلو ، و يرمز لها سارتر على التوالي بالعلم و السحر و الجنون ، فالعلم يقوم أصحابه بإرجاع التغيرات العرضية في الوجود إلى صفات ثابتة ، و يحاولون جمع الكثرة و التعدد في وحدات كلية ، و دافعهم إلى هذا السلوك في نظر سارتر هو الهروب من الجزع و الغثيان الذي يصيبهم عند الشعور بالتمزق الوجودي الكلي ، و بالنهاية البائسة التعيسة للموجود ، و القيم التي يرمز لها سارتر بالسحر هي عملية تبسيطية يقوم من خلالها الإنسان بإخراج قيم ثابتة حول موجودات ثابتة و معايير و ماهيات لا تتغير ، و بمجرد النطق بها يتخيل الإنسان أنها قد أخرجت إلى حيز الوجود ، أما العلو الذي يرمز إليه سارتر بالسحر فهو العالم الميتافيزيقي الذي تقيمه الأديان ، و الذي يعده سارتر هروبا من الغثيان الواقعي العدمي إلى أرض و سماء أخرى يتم فيها التخلص من الغثيان[2] .

التحرر الوجودي من القوالب الفكرية : و في سبيل التخلص من العلو و من القيمة ، يرى سارتر أنه على الإنسان أن يتخلى عن القوالب الخارجية التي تصطنع له و التي يقولب فيها ، هذه الفرائض الخارجية سواء أكانت نابعة من الإلزامات الاجتماعية أو العائلية أو المهنية ، يجب التخلص منها لتزول عن الإنسان الحجب التي تمنعه من الوصول إلى عالم العدم المحيط ، و في هذه المرحلة يغوص الإنسان في الوجود ، و يتخلص من ضغط التفكير لأن التفكير كلما زاد كلما قل

[1] – أنظر : المرجع نفسه .

[2] – أنظر : المرجع نفسه .

الوجود على حد تعبير أحد شخصيات رواية "وقف التنفيذ"[1] ، و على الإنسان كذلك أن يتخلص من القيمة و من العلو ، و أن يتخلص من كل علائق الماضي التي تجعل الوجود الذاتي متحجرا و متكلسا ، فالغشاشون يجب أن يكونوا بلا ماض و لا انتماء تاريخي ، بل يكفي في ذلك الاندفاع الهادئ نحو المستقبل ، في مقابل الأوغاد الذين يبحثون دائما عن وجودهم الذاتي في الماضي ، فتوجههم إلى الوراء لا إلى الأمام ، و يحاولون في سبيل ذلك أسطرة الماضي ، و جعله سلسلة من المغامرات الشائقة ، و لا بد لتحقيق الوجود الذاتي من النظر إلى الماضي على أنه مجموعة من الحوادث المتفرقة المتناثرة في خواء العدم ، و التي لا يمكن أن تحقق معنى عاما متكاملا .

لامعقولية الوجودعند سارتر : فإذا تخلى الإنسان عن القولبة المفروضة من الخارج ، و تخلص من ضغط الماضي على أعصابه فسيتحقق بالكشف الوجودي ،حين تزول عن الوجود مظاهر الثبات و التناسق و القولبة ، و يظهر العماء الشامل و اللامعقولية ، و يتبين للإنسان أن اللافتات العامة التي علقها على الوجود هي أوهام لفظية نابعة من الكسل الفكري للإنسان و الكوني للأشياء ، و عند هذه المرحلة تزول قوالب الزمان و المكان الثابتة ، و تبدو الفوضى و العدمية التي تلف الوجود و هذا ما يؤدي إلى غوص الغشاشين (الذين عايشوا الوجود) في الغثيان ، و هذه المرحلة لا يمكن للأوغاد (الهائمون في الميتافيزيقا) وصولها [2].

و يتبين من التجربة الوجودية أن عالم الأشياء هو من تشييد الإنسان بفعل ألفاظه اللغوية و تصوراته التي تحاول تسكين الوجود ، و وقف حركته المائعة في العماء ، فإذا عانى الوجودي تجربة الغش فإنه بعد ذلك سيقع في رهبة عميقة ، لأنه سيفقد تصوره الهندسي عن الكون و سيدرك أن الوجود عرضي بلا غاية و لا هدف و لا علة ، و هو زائد عن الحاجة و وجوده لا يرقى على عدمه ، كما أن الكون ينزع إلى التوسع المستمر و إلى ابتلاع كل شيء ، و حين يخوض الغشاشون تجربة الكشف الوجودي للعالم ، فإنهم بذلك يخوضون تجربة حرة مبدئيا ، و لكنها ضرورية ، و هي

---

[1] – جان بول سارتر ، **وقف التنفيذ** ، ترجمة : سهيل إدريس (الطبعة الأولى ؛ بيروت : مكتبة الآداب ، 1961) .

[2] – أنظر : عبد الرحمان بدوي ، **دراسات في الفلسفة الوجودية** ، مرجع سابق ، فصل : سارتر ، ص 260 و ما بعدها .

ترفع مرتبتهم فوق مرتبة الأوغاد الذين يجبنون عن خوض هذه التجربة ، لأن الأوغاد يرضون بحكمتهم الباهتة التي تعطيهم تصورا مريحا عن كون متناسق رتيب [1].

و تظهر الحرية المطلقة في تجربة الغش ، لأنها تمكن الإنسان من تخليص الكون من العلل الغائية ، و تغرق الكون في عفوية عامة خالصة ، و تجربة الغثيان تنجم عن الكشف الحقيقي لهذه العوالم ، و الغش تحرر للإنسان لأنه يمكنه من عيش تجربة غير التجربة المفروضة عليه ، و الحرية تنبع من العدم الذي يصل إليه الإنسان ، أما الأوغاد فهم في محاولة دائبة للتصلب و التجمد ، و يستعمل سارتر لوصف أحوالهم ألفاظا تعبر عن رفض التحرر "كالمتعجن" و "اللزج" و "المزفت" ، و في نظر سارتر ليس ثمة قيمة حقيقية في الوجود إلا قيمة الحرية المطلقة ، و رغم أنها ثقيلة الحمل لأنها تثقل كاهل الإنسان بحريته و حرية الكون ، فإنها القيمة الوحيدة الحقيقية لأنها لا تعتمد على أي قيمة أخرى إلا على ذاتها [2].

الوجودية الفلسفية عند سارتر: و تظهر فلسفة سارتر الوجودية الموجهة للمتخصصين في كتابه "الوجود و العدم" ، وقد بين غرضه من تأليف هذا الكتاب و هو الإجابة على إشكالية الوجود التي لم تفلح الفلسفة المثالية و الواقعية في الإجابة عليها فيقول :"الموجود يوجد و الموجود هو في ذاته و الموجود هو ما هو ، تلك هي الخصائص الثلاث التي يمكننا الفحص المؤقت عن ظاهرة الوجود أن نحددها في وجد الظواهر ، و لا نستطيع الآن أن نوغل في البحث إلى أبعد من هذا ، و ليس الفحص عما هو في ذاته الذي ليس أبدا إلا ما هو هو ، هو الذي سيمكننا من تقرير و تفسير علاقاته مع ما هو لذاته ، و هكذا فإننا بدأنا من التجليات و انقدنا تدريجيا إلى وضع نمطين من الوجود ما هو في ذاته و ما هو لذاته ، و ليس لدينا عنهما حتى الآن غير معلومات سطحية ناقصة ، و لا يزال هناك حشد هائل من الأسئلة التي بقيت بغير جواب : ما المعنى العميق لهذين النمطين من الوجود ؟ و لأية أسباب ينتسب كلاهما إلى الوجود بوجه عام ؟ و ما معنى الوجود من حيث هو ينطوي في ذاته على هاتين المنطقتين من الوجود المتمايزتين كل التمايز ،و إذا أخفقت المثالية و الواقعية معا في نفسير الروابط التي تربط في الواقع بين هاتين المنطقتين غير المتصلتين من حيث الواجب ، فأي حل آخر يمكن تقديمه للمشكلة ؟ و كيف يتسنى لوجود الظاهرة أن يكون

[1] – أنظر : المرجع نفسه .

[2] – أنظر : جان بول سارتر ، **الغثيان** ، مرجع سابق .

وراء ظاهري ؟ من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة كتبنا هذا الكتاب " [1]، و قد اشتهرت على لسان سارتر مقولة الوجود يسبق الماهية ، هذه المقولة التي يؤمن بها كل الوجوديين وجدت طريق التعبير عنها عند سارتر ، و تعني هذه المقولة أن لكل شيء وجودا و ماهية تجتمع فيها مجموعة الصفات الفردية المستقلة الملازمة ، و الوجود الذي يعني الحضور الفعلي في الكون سابق في هذه المقولة على مجموعة الصفات المحددة له .

هذه الفكرة التي تبدو تجريدية سابحة في عالم الأفكار ، تعتبر تجاوزا خطيرا لكل أشكال الفكر الإنساني السابق ، و لكل العقائد الدينية كذلك ، فمنذ القديم اعتقد الفلاسفة أن الوجود لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان متفقا مع ماهيته ، فلا يمكن بناء البيت حتى تتصور ماهيته و صفاته و خصائصه ، و العقائد الدينية تؤمن بالخلق و بالعلم الإلهي السابق فالماهية سابقة على الوجود ، و حتى ملاحدة القرن الثامن عشر الماديين احتفظوا بفكرة سبق الماهية على الوجود ، و إن حاولوا تجاوز الماهية الدينية ، فقالوا بماهية بشرية إنسانية مشتركة في مقابل الماهية الدينية ، أما ملاحدة الوجوديين و منهم سارتر فقد تجاوزوا حتى إلحاد القرن التاسع عشر القائم على التجربة و على العلم الذي يحاول أن يصل إلى ماهيات لا تتفق مع العقائد الدينية و لكنه لم يقدم الوجود على الماهية ، فقد رأى سارتر أن الإنسان يوجد أولا ثم تتحقق بعد ذلك ماهيته، و بسبب اندفاعه نحو تسبيق الوجود على الماهية تجاهل سارتر الخصائص الإنسانية العامة التي تجعل من الإنسان إنسانا قبل أن تجعل منه فردا [2].

الحرية و المسؤولية عند سارتر : و إذا كان وجود الفرد سابقا على ماهيته ، فقد جعل له سارتر مساحات شاسعة من الحرية الفردية في الاختيار ، هذه الحرية لا يمكن أن تضبط بقواعد عامة أو بتوجيهات ثابتة فلكل فرد الحق و الحرية في اختيار مبادئه ، و قد عبر عن هذه الحرية في رواية الذباب على لسان أورست الذي يجيب جوبيتير قائلا:"لم يكن من الواجب خلقي حرا ، فإنك لم تكد تخلقني حتى امتنعت عن أن أكون ملكا لك ، و ليس شيء في السماء خير مطلق ، أو شخص من الأشخاص قادرا على توجيه الأوامر إلي ، ذلك لأنني إنسان يا جوبيتير ، و على كل

---

[1] - جان بول سارتر، **الوجود و العدم** ، ترجمة : عبد الرحمان بدوي (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الآداب ، 1966) ، ص : 46 .

[2] - أنظر : المرجع نفسه، ص :39 .

إنسان أن يخلق طريقته" ، و هذه الحرية المطلقة لا تخضع في نظر سارتر إلا إلى الاختيار الفردي للغايات ، هذا الاختيار الذي قد يمجد اللذة كما قد يمجد الشرف دون الارتكاز على أي ثوابت أو توجيهات خارجية اجتماعية أو دينية ، فالفرد هو الذي يضع قواعده بحرية في اختيار أسس الحق و الخير و الجمال ، و هو حر في ذلك حرية مطلقة لا يمكن معها إخضاعه لأي قواعد أو مقاييس خارجية ، هذه الحرية المطلقة عند سارتر تخالف ما هو متعارف عنه من حرية اختيار تنبع من الأسباب ، فحرية سارتر تبدأ من وضع أسباب الاختيار و لا تنتهي عند حد بعد ذلك ، فالحرية عنده اختيار لا يخضع لا للمنطق و لا للعقل [1].

و تنبع المسؤولية في نظر سارتر من الحرية الفردية ، و لكن المسؤولية عنده ليست كما هي عند غيره من الفلاسفة ، إنها نابعة من الموقف الفردي تجاه الأحداث الخارجية ، كما أن هذه المسؤولية ليست لها أي محددات خارجية ، فحتى حادث ولادة الإنسان الذي ليس من الاختيار الفردي تتوجه نحوه المسؤولية بعد الموقف الذي يتخذه الإنسان من هذا الحادث [2].

شعور الكآبة و الوجودية عند سارتر : و في مقابل تركيز هيدجر على القلق في وجوديته يركز سارتر على الشعور بالكآبة ، هذا الشعور ينتج في نظره من الإحساس بالمسؤولية على الأفعال بسبب حرية الاختيار ، و هذا الشعور هو في نظره أكثر تأثيرا على العاطفة من القلق الناتج عن الخوف من الفناء بعد الحياة ، فالكآبة بسبب الاختيار الحر في نظر سارتر أهم من القلق ، فالمسيحي حين يختار قواعد أفعاله يكون مستندا إلى القواعد الدينية ، أما الوجودي فليس له مستند إلا اختياره الحر ، و لكن هذه الناحية النظرية من الوجودية هي من أهم ما تعرض للنقد بسبب عدم إمكان تأسيسها ، لأن الاختيار إذا كان فرديا و بدون أساس و متجددا فلا يمكن أن ينتج كآبة [3].

الإلحاد الراديكالي عند سارتر : و قد تبنى سارتر أفكارا فلسفية مناقضة لكل ما سبق المذهب الوجودي في المسائل الفلسفية الرئيسية ، فالقول بذاتية العالم المستقلة عن المعرفة مرفوض عند سارتر ، لأن المعرفة هي التي توجد العالم و ليس العكس ، و العالم وجود ممتلئ كثيف ليس شفافا ، فهو لا يعي ذاته أو أفراده ، كما أن وجوده بلا سبب و لا غاية و لا خالق ، بل هو موجود و

---

[1] – أنظر : جان بول سارتر ، **الذباب** ، ترجمة :حسين مكي (الطبعة الأولى ؛ دار مكتبة الحياة ، 1999) .

[2] – أنظر : عبد الرحمان بدوي ، **دراسات في الفلسفة الوجودية** ، مرجع سابق ، ص :261 .

[3] ــ أنظر جان بول سارتر ، **الوجود و العدم** ، مرجع سابق ، ص : 587 و ما بعدها .

كفى ، و هو فوضى بلا غاية و لا وعي قبل أن يدركه العقل الإنساني ، و العالم الذي يتصوره الإنسان ناتج من التصورات العقلية للإنسان ، و هو بدون هذه التصورات لا يعني شيئا[1].

و يتجاوز سارتر في ما يتعلق بوجود الإنسان و ثنائية الجسد و الروح كل المذاهب السابقة ، فقد رفض سارتر المثالية التي تحيل الإنسان إلى فكرة ، و رفض المادية التي تعطي المادة القدرة على التفكير ، و تجاوز سارتر الثنائية التوفيقية التي تجمع بين المادة و الروح ، فالجسم لا يستمد ذاته إلا من وجوده في العالم ، و هو وراء هذا الوجود لا يعني شيئا[2].

و سارتر ملحد صريح ينكر الألوهية ، و لكنه لا يقف كثيرا عند التدليل على إلحاده، لأنه مجاوز للنظرة العلمية التي حاولت إقامة الأدلة على إنكار الدين في القرن الثامن عشر و التاسع عشر، و يستعمل سارتر تدليلا وجوديا في رفضه الإيمان بوجود الله تعالى ، هذا الدليل ملخصه كما يذكره في الوجود و العدم هو أن افتراض وجود كائن يستمد وجوده من ذاته افتراض متناقض ، لأنه يتضمن القول بالوجود قبل الوجود ، و بذلك يعتبر سارتر الإيمان بالموجود بذاته غير عقلاني و لا منطقي ، أما الموجود لذاته و هو الإنسان فوجوده كذلك غير خاضع للعقل و لا للماهية و لا للغاية ، ففي نهاية كتاب الغثيان يرى سارتر أن كل موجود يوجد دون مبرر ، و يعيش بسبب ضعفه و خوفه ، و يموت بفعل المصادفة ، فيلجأ سارتر إلا اللاعقلانية لتبرير فلسفته الوجودية ، و لا يخفى ما في هذا اللجوء من ضعف و وهن [3].

و يظهر الوهن و الضعف في وجودية سارتر عند كلامه في المسألة الأخلاقية ، فالأخلاق عنده لا تنبع من الإيمان بالله و التزام أوامر الدين ، بل تنبع من التركيز الذي يتوجه به الإنسان الوجودي نحو ذاته ، هذا التركيز الذاتي يمكن أن يعطي حسا بشريا سليما في نظر سارتر ، و هذا الحس لا يمكن للوجودية أن تعطيه صيغا عامة و التزامات ثابتة ، لأن ذلك لا يتفق مع نظرتها إلى الوجود ، و هذه السلبية الوجودية في ما يتعلق بالأخلاق كانت سببا في الانتقادات التي تعرضت لها الوجودية ، فوصفت بالفلسفة المناقضة للقيم الإنسانية ، و وصفت بالخيالية و السلبية ، و هذا ما دفع سارتر إلى تأليف كتابه "الوجودية مذهب إنساني" ، و الذي حاول فيه الدفاع عن إنسانية

---

[1] - أنظر : المرجع نفسه ، فصل : مقدمة إلى البحث في الوجود ، ص: 13- 39.

[2] - أنظر : المرجع نفسه .

[3] - أنظر المرجع نفسه ،ص : 151- 196 .

الوجودية ، و يرى سارتر أن أسمى القيم هي الحرية ، و كل القيم الأخرى تستمد قيمتها من الحرية ، فهو لا يؤمن بالقيم الدينية و الاجتماعية ،[1] فليست الحرية تابعة للقيم، بل القيم هي التي تتبع الحرية، و قيمة أي اختيار إنساني هي في مدى الحرية في اختياره ، و لا شك أن الوجوديين لن يتمكنوا من الذهاب بعيدا في تطبيقهم لمذهبهم ، لأن فيه تناقضا بين الحريات الفردية و الجماعية ، و لأنه يعني ذهاب كل الالتزامات [2].

الفرع الخامس : الوجودية عند موريس ميرلوبونتي :

من أهم الملاحدة الوجوديين موريس مرلوبونتي[3] ، و هو ملحد هادئ يرفض الخوض في الجدال الديني و الميتافيزيقي ، كما أن نظرته الوجودية تقوم على الفكر الهادئ ، و يبتعد عن

---

[11] – مما أورده سارتر في دفاعه عن الوجودية ضد الاعتراضات التي قوبلت بها و بيانه لما قدمته للفلسفة الغربية في مجاوزة الميتافيزيقا ، قوله :" لكن الوجودية الملحدة ، و التي أمثلها أنها ، تعلن في وضوح و جلاء تامين ، أنه إذا لم يكن الله موجودا ، فإنه يوجد على الأقل مخلوق واحد قد تواجد قبل أن تتحدد معالمه و تبين ، و هذا المخلوق هو الإنسان ، أو أنه كما يقول هيدجر الواقع الإنساني ، بمعنى أن وجوده كان سابقا على ماهيته ، و الآن ماذا نعني عندما نقول إن الوجود سابق على الماهية ؟ إننا نعني أن الإنسان يوجد أولا ، ثم يتعرف إلى نفسه ، و يحتك بالعالم الخارجي فتكون له صفاته ، و يختار لنفسه أشياء هي التي تحدده ، لهذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة ، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ و لم يكن شيئا ، و هو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك ، و لن يكون سوى ما قدره لنفسه ، و هكذا لا يكون للإنسانية شيء إسمه الطبيعة البشرية ، لأنه لا يوجد الرب الذي تمثل وجود هذه الطبيعة و حققها لكل فرد ... إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون ، و يكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إل الوجود ..." جان بول سارتر ، **الوجودية مذهب إنساني** ، ترجمة : عبد المنعم الحفني (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : الدار المصرية للطباعة و النشر و التوزيع ، 1964) ، ص : 14 .

[2] – أنظر : المرجع نفسه .

[3] – موريس ميرلوبونتي : (1908 – 1961) فيلسوف فرنسي وجودي ، تنوعت مشاربه الفكرية بين ظواهرية هوسرل و بين نظرية الجشطالت و بين الفلسفة الماركسية ، و تولد من هذا المزيج وجودية تنبني على ظواهرية هوسرل و تتجاوز بعض تفاصيلها النظرية ، و أثر بعلم النفس الحسي مع إنكار صورته المادية كالتي تبناها جون لوك ، كما دافع ميرلوبونتي على الفلسفة الشيوعية و انتقد بعض تفاصيلها كإهمالها لدور الفرد ، و قد أسس مع سارتر مجلة الأزمنة المعاصرة ، ثم فارقه بعد أن خالفه الرأي في مسائل سياسية و فكرية ، من أهم مؤلفات ميرلوونتي "بنية السلوك " و " ظواهرية الإدراك " و " المرئي و اللامرئي " ، و قد أثرت وجودية ميرلوبونتي في العديد من فلاسفة النصف الثاني من القرن العشرين مثل جيل دولوز و ميشال فوكو و بول ريكور و فرانسوا ليوتار ، للمزيد أنظر :

الاستثارات العاطفية التي تعتمد القلق أو الكآبة ، و هو بذلك يخالف كلا من هيدجر و سارتر ، و قد اعتمد في دراسته للنفسية الإنسانية على المنهج الظواهري ، و قد رجع ميرلوبونتي إلى هذا المنهج لفهم الإدراك الإنساني [1].

و يركز مرلبونتي في وجوديته على المنهج الفينومينولوجي ، فالفلسفة ليس لها دور مستقل و لا ذات مستقلة ، و يكمن دورها في تحقيق سبل التفكير المعمق في الظواهر ، و كلما حاولت الفلسفة تكوين ذاتها المستقلة كلما انحرفت عن دورها الطبيعي ، فتبعا لطبيعة الوجود المتغيرة تتخذ الفلسفة صفة التغير و التطور ، و لا يحق لها البحث عن القولبة الفكرية و النسقية للوجود ، بل تلتقط الفلسفة مدركات الوجود عند الولادات الأولية ، دون أن ترجع هذه الموجودات إلى عقائد أو أنساق ، و من هنا تكتسب خاصية التوسع المستمر ، و هذه الاستمرارية المتجددة لا تعني الفشل بل هي الوسيلة الوحيدة لمسايرة التطور و التجدد المستمر للوجود ، و الفلسفة عند ميرلوبونتي هي فهم و تبصر للجواهر ، و ذلك بعد وضع هذه الجواهر في إطارها الوجودي الطبيعي ، و هي بذلك تتعالى على المنهج التجريبي و الطبيعي و المنهج النفسي [2]، فليس العالم هو الذي يفكر فيه الإنسان بل هو الذي يعيش فيه الإنسان ، و ليس العالم هو الذي تسيطر عليه العلوم التجريبية ، بل هو الذي يتواصل معه الإنسان دون أن يحاول امتلاكه لأنه متغير ، و ليس من دور الفلسفة إقامة التاريخ على رأسه أو على رجليه ، بل دورها هو الذهاب إلى التاريخ في عمق من موقف وجودي [3].

و تولي وجودية ميرلوبونتي أهمية للجسد ، فيدعو إلى الاهتمام بالجسد الذي به يكون الوجود ، و بمكان الوجود الذي هو الأرض و التي عليها يتحقق الوجود و المعنى ، و هي مستقر لكل شي ، و تجاوز ظواهرية مرلبونتي المنهج الطبيعي ، بل تعطي للإدراك الحسي مكانة متميزة ،

- Alphonse DE WAELHENS, **MAURICE MERLEAU–PONTY** , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[1] – أنظر :أندريه روبينه ، **ميرلوبونتي** ، ترجمة : جاك الأسود (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1981) .

[2] – أنظر : موريس ميرلوبونتي ، **العين و العقل** ، ترجمة : حبيب الشاروني (الإسكندرية : منشأة المعارف)، مقدمة المترجم .

[3] – للمزيد من التفصيل حول وجودية ميرلوبونتي و علاقتها بالظواهرية أنظر كتاب : موريس ميرلوبونتي ، **ظواهرية الإدراك** ، ترجمة : فؤاد شاهين (معهد الإنماء العربي) ، ص :301.

فبالإدراك الحسي يحل الإنسان في الكون و يحل الكون في الإنسان ، و لا تتحقق الحرية إلا بتعدد وجهات إدراك الإنسان للكون ، و الحرية الإنسانية مطلقة و ليست مقيدة ، و لا يمكن تحقيقها مع الإيمان بالسببية و العلية ، و بذلك نلاحظ على وجودية ميرلوبونتي أنها ملحدة تميل إلى ظواهرية هوسرل أكثر من ميلها إلى وجودية هيدجر ، لأن ميرلوبونتي يهتم بالوجود الجسدي المتكشف بالإدراك الحسي أكثر من اهتمامه بالعواطف الإنسانية التي تثير معاني الوجود كما هو الشأن عند سارتر و هيدجر[1] .

الفرع السادس :الوجودية عند ألبير كامي :

وجودية المعاناة الذاتية عند كامي : لا توغل وجودية كامي[2] في التحليلات العقلية و التجريدية كالتي نجدها عند ميرلبونتي الذي تأثر بظواهرية هوسرل ، فوجودية كامي نابعة من المعاناة الذاتية ، فقد نشأ في حالة اجتماعية صعبة ، تميزت باليتم و الفقر ، و بالشعور بالتمييز بين أبناء طبقته الفقيرة ، و معها الأهالي الجزائريين وبين المعمرين الفرنسيين ، و قد ولدت مرارة المشاعر النفسية لديه الشعور بالعبثية ، مع شعور مناقض لها هو الرغبة في الثورة ، فالكون في وجودية كامي غير معقول في كل تفاصيله ، و هذه العدمية و اللامعقولية التي تحيط بالكون لا يجب أن تحمل الإنسان على الانزواء و الاستسلام ، بل يجب أن يقابل الإنسان ذلك بالثورة على كل شيء ،

---

[1] - أنظر : المرجع نفسه ، ص :177 .

[2] - ألبير كامي : (1913 – 1960) فيلسوف و أديب روائي فرنسي ولد في مدينة الذرعان في الجزائر ثم انتقل إلى فرنسا ، تبنى الفكر الوجودي و التحق بالحزب الشيوعي ثم تركه بعد عامين بسبب نقده لانتهاكات حقوق الانسان في الاتحاد السوفياتي ، و ساهم كامي في المقاومة الفرنسية للاحتلال الألماني ، و ساهم في تحرير جريدة الكفاح رفقة سارتر ، بنى كامي فكره الوجودي على مكونين رئيسيين هما العبثية و الثورة ، فقد رأى أن الوجود الإنساني و الكوني عبثي ، و رأى أن على الإنسان أن يقابل العبثية بالثورة ، من أبرز رواياته "أسطورة سوسيفوس" ، و " الغريب " و " الطاعون " و " الإنسان الثائر " للمزيد أنظر :

- Jacqueline LÉVI-VALENSI , ALBERT CAMUS , Encyclopædia Universalis , OPCIT .

فلقب كامي بأديب الثورة و اللامعقولية ، و قد عرض كامي أفكاره عن الثورة في كتاب الثائر ، و عرض أفكاره عن اللامعقول في كتابه "أسطورة سيسوفوس" [1].

النزعة العدمية و العبثية عند كامي : و قد اعتمد كامي على أسطورة سيسوفوس اليونانية التي رواها هوميروس ، و سيسوفوس يرمز للعبثية و اللامعقولية و العدمية التي تحيط بالإنسان ، فهو في الأسطورة اليونانية كان أعقل البشر و لكنه أسخط الآلهة فعوقب بعقاب عبثي في العالم السفلي ، فقد كلف بحمل صخرة ضخمة إلى قمة جبل ، و كلما و صلت الصخرة إلى القمة عادت فسقطت فيعيد الكرة من جديد ، و الوجود الإنساني في نظر كامي يشبه أسطورة سيسوفوس ، فهو يعيش في اهتمامات لا فراغ منها و لا أمل فيها ، ثم ينتهي بعد ذلك إلى الموت كما أعادت الآلهة سيسوفوس إلى العالم السفلي بعد أن أذنت له في العودة المؤقتة إلى العالم العلوي ، و الشعور بالعبثية التي تكتنف حياة الإنسان شعور مؤلم و مزعج و لكن ذلك لا يبرر له الانتحار[2].

و يرى كامي أن كل الوجوديين[3] يهربون من اللحظة الأخيرة التي تتبدى فيها العدمية و اللامعقولية ثابتة للعيان ، و يعتمدون في ذلك مصادرات فلسفية شتى ، تؤدي عند التأمل إلى مناقضة أقوالهم في العدمية ، لأنها أساليب تعتمد على المعقولية ، و في ذلك تناقض و خيانة لمبادئ الفكر الوجودي ، و الأسلوب الوحيد الذي يمكن من قبول العدمية و التعايش معها في نفس الوقت دون تجاوز متعسف هو الثورة بالمعنى الفلسفي الشامل الذي فكر فيه كامي .

الموقف الثوري عند ألبير كامي : فالموقف الصحيح الوحيد الذي يقفه الإنسان هو الإقرار باللامعقولية ، و في نفس الوقت عدم مسايرة النتيجة المنطقية التي توصل إلى الاستسلام و الانتحار ، بل يتخذ كامي موقف الثورة الذي يعني عدم الاستسلام للواقع المدمر الذي يعترف به الإنسان ، لأن الاستسلام لهذا الواقع يعني تقريب النهاية المحتومة و هي الموت و ذلك بالانتحار ،

---

[1] – أنظر : ألبير كامي ، **أسطورة سيزيف** ، ترجمة : أنيس زكي حسن (بيروت : منشورات دار مكتبة الحياة ، 1983) ، المقدمة .

[2] – أنظر : المرجع نفسه ، ص : 11 .

[3] – أنظر : ألبير كامي ، **الإنسان المتمرد** ، ترجمة : نهاد رضا (الطبعة الثالثة ؛ بيروت باريس : منشورات عويدات ، 1983) ، المقدمة .

فعدم الاستسلام يجسد في نظر كامي عظمة التحدي الإنساني للكون[1] ، " و بالرغم من اعتراف كامي بعبث الحياة فإنه يرفض فكرة الانتحار ، إذ أن اكتشاف عبثية الحياة هو برأيه بداية فقط لاكتشاف قيم أخرى ، فالتجربة العبثية ضرورية لأنها تحرر الوعي من قيوده و تمنحه سلاح الشك ، غير أنه لا ينبغي التوقف عندها و إنما يتعين تجاوزها ، و يوضح ذلك بقوله إن العبثية تمنحني بديهية و حيدة و أولية ، هي تمردي ، و عندئذ تتجلى إرادة الإنسان بأن يجعل للحياة معنى رغم علمه بأنها بلا معنى ...و لكن ذلك يستلزم أن يكون لدى الإنسان الشجاعة و الذكاء ، لكي يعيش إرادته ، و هي التمرد على مصيره الي لا مصير غيره ،و هو الموت ..."[2]

و بذلك فإن وجودية كامي تتحدى الوجود من شقين ، فهي من جهة تقر بلامعقوليته ، و من جهة أخرى ترفض الاستسلام لهذه اللامعقولية ، فتجمع بذلك بين موقفين مختلفين لمن سبقه من الفلاسفة ، فشق من الفلاسفة و من المتدينين يرون أن الحياة لها معنى ، و منهم من يعتقد أنها بداية لحياة أخرى كما هو الشأن في الديانات الكتابية ، و يقابل هذا الموقف موقف متشائم يرى أن الحياة لا معنى لها ، و أن الأفضل تعجيل الموت بالانتحار ، و أقرب مثال لذلك تشاؤمية شوبنهاور، و لكن كامي يرفض كلا الموقفين المتشائم الذي يدعو للانتحار فيقابله بالثورة ، و المتفائل الذي يرى للحياة معنى فيقابله بالعدمية ، هذه الثورة تتجلى فيها الحرية الإنسانية في نظر كامي ، و الثورة على الموت تعني العيش لفترة أطول و الإحساس بالحياة أكثر ، و كلما فقد الإنسان هذا الإحساس و أخذه الموت المبكر ،كلما فقد هذه الحرية التي يعيشها في أعماق المجهول ، و في خضم اللامعقولية التي تتنافى مع كل حرية [3].

و قد صدر كتاب كامي **الثائر** سنة 1951 ، و أثار عاصفة من الانتقادات التي صدرت من مختلف الاتجاهات الفكرية و الفلسفية ، فقد نقده الفوضويون لنقده لزعيمهم باكونين ، و انتقده الشيوعيين لأن فكرة الثورة التي جاء بها كامي لا تتفق مع مفهوم الثورة عند الشيوعيين ،

---

[1] – أنظر : ألبير كامي ، **الموت السعيد** ، ترجمة : عائدة إدريس (بيروت : دار الآداب) .

[2] – ألبير كامي ، **الإنسان الأول** ، ترجمة : لبنى الريدي (مصر : المؤسسة العربية الحديثة للطبع و النشر و التوزيع، 1998) ، مقدمة الترجمة ، ص : 9 .

[3] – أنظر : المرجع نفسه .

و نقده المسيحيون لأنه رفض كل ميتافيزيقيا و مدح الفرق المسيحية المفارقة ، و انتقد سارتر آراء كامي انتقادا شديدا أدى إلى أن يرد كامي على نقد سارتر[1] .

و في سبيل أن يقرر كامي مذهبه في الثورة الميتافيزيقية الذي يعني الثورة على كل شيء حتى على الثورة ، فقد انتقد كل الثورات التاريخية بدءا بثورة الماركيز دوساد الذي ثار على كل القيم الخلقية ، و مرورا بالثورة الفرنسية التي ألهت الشعوب ، و الثورة الشيوعية التي قامت على المبادئ الاقتصادية ، و تقويض كامي لأسس كل الثورات لا يعني رفضه للثورة في ذاتها ، و إنما ثورته على الثورات نابعة من إيمانه باستمرارية الثورية التي لا ينبغي أن تتوقف حتى يموت آخر إنسان فيقول كامي : " أما ثورة القرن العشرين فتدعي الاعتماد على الاقتصاد ، و لكنها قبل كل شيء سياسة و عقيدة فلا يسعها وظيفيا أن تتفادى الإرهاب و العنف الممارسين على الواقع، إنها رغم مزاعمها تنطلق من المطلق كي تكيف الواقع ، أما التمرد فيستند إلى الواقع كي يسير في كفاح دائم نحو الحقيقة ، إن ثورة القرن العشرين تحاول أن تتم من أعلى إلى أسفل ، و التمرد من أسفل إلى أعلى ، ليس التمرد رومانسية ، و إنما هو تحزب للواقعية الحقة ، فلئن كان يريد ثورة فإنما يريدها لصالح الحياة لا ضدها ...و على السياسة في اعتقاده أن تخضع لهذه الحقائق ، أخيرا حينما يسير قدما بالتاريخ و يخفف العذاب عن البشر ، يفعل ذلك من غير عنف ، و في شتى الأوضاع السياسية "[2].

المطلب الثاني : الإلحاد في الأدب و الفن في القرن العشرين .

تظهر صفة الإلحاد المجاوز لأغراض الأدب الملحد العلماوي في القرن التاسع عشر في أدب و فن القرن العشرين بصفة بارزة ، فمنذ بدايات القرن العشرين و قبل تبلور الأدب الوجودي الملحد ، ظهرت مذاهب أدبية تقوم على العدمية و على التمرد على كل القيم ، و على إنكار كل الحقائق و المعاني و الأفكار ، و قد عبرت هذه المذاهب عن معنيين رئيسيين ، أولهما فقدان المعنى الذي تألم له نيتشه ، و تخوف من عواقبه على الحضارة الغربية ، و ثانيهما مسايرة الواقع الفكري

---

[1] - أنظر : رونالد أرونس ، **سارتر و كامي** ، ترجمة : شوقي جلال (الكويت : المجلس الأعلى للثقافة و الآداب و الفنون ، 2006)، ص : 293 .

[2] - ألبير كامي ، **الإنسان المتمرد** ، ترجمة : نهاد رضا (الطبعة الثالثة ؛ بيروت باريس : منشورات عويدات ، 1983) ، ص : 369 .

الجديد الذي تجاوز كل ميتافيزيقا ، و حتى إرادة القوة التي كرز بها نيتشه لينقذ الحضارة الغربية من العدمية لم تثمر ، فإرادة القوة قد تسببت في فقدان القيم الإنسانية ، و ظهور الحروب العالمية التي أتت على الملايين من البشر ، و استخدمت فيها كل أنواع الأسلحة الفتاكة التي أنتجها الرهبان الجدد للحضارة الجديدة و هم العلماء التجريبيون ، كل هذه العوامل أدت إلى ظهور العدمية و اليأس ، و يتجلى ذلك في المذاهب الأدبية التي ظهرت منذ بدايات القرن العشرين ، و على رأسها الدادائية .

الفرع الأول : الدادائية أدب العدمية .

ظهرت الحركة الدادائية في سنة 1915 كردة فعل على ويلات الحرب العالمية الأولى، و استمرت إلى سنة 1923 ، و قامت هذه الحركة الأدبية و الفنية على تحطيم كل ما هو متعارف عليه من واقع و أفكار و أنساق و مذاهب و أخلاق ، و قد ظهرت هذه الحركة في زوريخ في سويسرا ، و كان ظهورها في حلقات أدبية جمعت أدباء اتفقوا على رفض الواقع الراهن، و على الهروب إلى عالم متخيل أبيض ، يتم فيه التخلص من كل القناعات و الأفكار المكتسبة ، و من أبرز شخصيات مذهب دادا الأديب تريستان تزارا[1] ، " و كان تزارا السويسري الجنسية و الهنغاري المولد أحد قادة الحركة الدادائية البارزين و كان يكتب القصائد بطريقة غريبة لم يسبقه إليها أحد ، فلقد كان يقتطع الكلمات من الصحف و المجلات ثم يضعها في كيس و يخض الكيس ، و بعد ذلك يغترف القصاصات المقتطفة و يأخذ بتركيب قصيدته من الكلمات المطبوعة على القصاصات "[2] ، و قد اختاروا نداء الأطفال دادا الذي يحمل معاني البراءة و الخلو من كل أفكار مسبقة ، كما يعني

---

[1] – تريستيان تزارا : (1896 – 1963) إسمه الحقيقي صاموئيل روزنستوك ، كاتب و شاعر و أديب روماني من أصول يهودية ، أحد مؤسسي حركة الدادائية التي أصبح رئيسا لها بعد ذلك ، بدأ رحلته مع الأدب متأثرا بالرمزية الفرنسية، ثم انتقل إلى سويسرا حيث كان يلتقي بمجوعة من الأدباء الشباب ، ثم انتقل إلى باريس حيث أسس رفقة مجموعة من الأدباء الشباب الحركة الأجبية الدادائية التي قامت على أساس تحطيم كل ما هو تقليد و كل ما هو متعارف عليه ،

- Voir : Noël ARNAUD, TZARA TRISTAN , Encyclopædia Universalis, OPCIT.

[2] – رونالد سترومبارج ، مرجع سابق ، ص: 570 .

تمردهم على كل القيم السائدة ، و رفض كل خلفية مسبقة كما أنهم يرفضون أطر اللغة المنطقية و النحوية ، و يتمردون على كل ذلك ، لذا سموا مذهبهم الدادائية .

و قد مثلت الدادائية ردة فعل متشائمة على الحرب العالمية الأولى، "فما كادت الحرب تنتهي حتى غدا الناس مستعدين لتقبل لا بل للترحيب بأي شيء جديد و مذهل و ثوري، فجيل الضياع من المتمردين الذين تأكل أكبادهم المرارة و الحقد على مجازر حرب عابثة لا غرض من ورائها أو هدف ، لم يكن ليهتم أبدا بالدفاع عن قيم آبائه ، سواء كانت هذه القيم فنية أو أخلاقية أو فلسفية ، ففي باريس مثلا شن الكتاب و الفنانون هجوما على كل شيء و أطلقوا عليه إسم دادا و هذه الكلمة لا معنى لها أو مغزى ، و اعتبروا كل شيء هراءا و سخفا سواءا كان أدبا أو أخلاقا أو حضارة ، و قالوا بأن الفن عبث و الفن باطل ، و الحياة عبث و باطل الأباطيل و الكل باطل و هراء ، و إن كلمة دادا تمثل مزيجا من تكلف أدبي و فكري ، و كان نشاط الدادائيين تعبيرا عن سخريتهم المريرة " [1] .

و قد أسس أتباع الدادائية مجلة دادا سنة 1917 ، و كان لحركتهم الأدبية امتدادات إلى كل من فرنسا و أمريكا ، و قد رفض أتباع الدادائية كل المذاهب و الأفكار و النظريات ، و وصلوا إلى درجات قصوى من العبثية و العدمية ، و يظهر ذلك من أشعارهم التي وصلت إلى درجة التلفظ بألفاظ خالية من المعنى اللغوي و اعتبروها شعرا ، و الأدب عندهم خال من المعاني ، و يتعمدون فيه الإغراب و العدمية و الهجر و الفحش في الألفاظ ، هذا التطرف في العدمية أدى إلى سرعة زوال الدادائية كمذهب ، و لكن هذا النوع من الشعور و التفكير قد استمر في القرن العشرين بسبب الشعور العام بفقدان المعنى فظهر في مسميات أخرى كالسريالية[2] .

الفرع الثاني : الأدب و الفن السريالي :

لقد اكتفت الدادائية بالهدم العدمي و العبثي الرافض لكل القيم التي فرضها إلحاد القرن التاسع عشر على القرن العشرين ، " ولسنا بحاجة إلى القول بأن الدادائية كانت بنت لحظتها ، و لكن قادتها من الشباب الأدباء ، كانوا في العشرينات طلائع حركات أدبية أخرى ،

---

[1] - المرجع نفسه ، ص :596 .

[2] - Voir : Henri BEHAR, Catherine VASSEUR, DADA , Encyclopædia Universalis, OPCIT .

و كانت الحركة السريالية هي أبرز تلك الحركات حيث ظهر فيها شيء من رغبة الدادية في تشويش المعنى تشويشا متعمدا ، و أيضا تبدى فيها بعض من احتجاج الدادية العنيف على تيارات الحياة السياسية ، و قد اقتبست السريالية من فرويد و يونغ نظريتهما في الأحلام و في الحالات النفسية شبه الواعية حيث يكون الذهن متحررا من طغيان المعقول ، و قادرا على إنتاج رموز طازجة و أصيلة، و لقد كان العمل اللاإرادي الخارق للطبيعة نهجها في نظم القصائد ، إذ كانت قاعدتها تنص على إيقاف الفكر عن العمل ، و ترك حرية التدفق للكلمات ... و نحن نستطيع القول بأن النظرة السريالية هذه إلى الفن و استقلاليته هي نوع من تصوف في الفن ، أو بتعبير فلسفي آخر هو نوع من المثالية ..."[1] .

وقد ترك القرن التاسع عشر خواءا عاما من المعنى و انتشرت فيه النفعية والسطحية في الحياة و فقدان الهدف من الوجود ، مما جعل من الإنسان آلة نفعية تحركها المصالح الفردية المتضاربة ، و مع ما خلفته الحرب العالمية الأولى من دمار و يأس من الحضارة الإنسانية الحديثة كان لابد أن تظهر محاولات لتخليص الإنسان من بؤسه ، و لم يعد الخلاص يعتمد في هذا القرن على النبوات الميتافيزيقية ، بل على بدائل جديدة منها السريالية التي دعت إلى مجاوزة الواقع الإنساني الضيق المحصور في النفعية ، و دعت إلى مجاوزة كل معطيات الواقع للبحث عن آفاق رحبة جديدة تكون كمستراح للضمير الإنساني المنهك ، فأسس بروتون السريالية التي ولدت من بذرة الدادائية سنة 1924[2] .

الأسس النظرية للسريالية : و قد قامت السريالية على مجاوزة الواقع المباشر بما فيه من عالم مادي أو إدراك حسي مباشر ، فمدارك النفس الإنسانية أرحب في نظر السرياليين من الإدراك الحسي المباشر ، فعالم اللاشعور الذي يتكون في أعماق النفس له تأثير مباشر أكثر فعالية في النفس الإنسانية ، و يظهر عمل اللاشعور عند تفلت النفس من رقابة الشعور ، فيظهر الإبداع في الأحلام و الهذيان ، و في الألفاظ التي تصدر في حالات السكر و فقدان الوعي ، و هذا العالم الخفي من

---

[1] - رونالد سترومبرج ، مرجع سابق ، ص : 571 .

[2] - أنظر : موريس نادو ، **تاريخ السريالية** ، ترجمة : نتيجة الحلاق (دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، 1992) ، ص : 44.

النفس الإنسانية هو أكثر سعة و رحابة من الحياة الظاهرية التي يعيشها الإنسان ، و قد اهتمت السريالية بعالم الباطن في النفس الإنسانية و تجاوزت عالم الواقع ، و لهذا المعنى الباطني أصوله في التاريخ البشري ، و تعد السريالية من ناحية أخرى تطبيقا للتحليل النفسي الذي أوجده سيجموند فرويد فقد نقل السرياليون نظرية اللاشعور من علم النفس إلى الأدب و الفن و المسرح ، و السريالية هي من ناحية نزعتها الباطنية محاولة للخروج من ضيق الواقع الجديد الذي أوجده إلحاد القرن التاسع عشر ، كما أنها ردة فعل على العالم الجديد المخيب للآمال الذي أوجدته الوضعية والنظم العلمانية ، و هي من ناحية دوافعها تشبه دوافع ظهور الحركة الرومانسية في القرن التاسع عشر [1].

مجاوزة السريالية للسلبية الدادائية و للعلماوية : و قد نشأت السريالية في محضن الدادائية التي ارتمت في العدمية و العبثية ، وذلك نتيجة للخواء الروحي الذي ساد في بدايات القرن العشرين ، و الذي حول الإنسان إلى آلة نفعية ، و ازداد الشعور بالقلق مع الحرب العالمية الأولى و ما خلفته من كوارث و دمار ، لكن السريالية لم تكتف بالنظرة السوداوية العدمية المنعزلة ، بل حاول أتباعها تحرير الإنسان و نقله إلى عوالم أرحب من كلاحة العالم المادي النفعي ، ففي سنة 1924 انفصل بروتون [2]عن الدادائية ، و نشر بيان السريالية ، فمزج في مذهبه بين تشاؤم الدادائية وبين التحليل النفسي الذي أقامه فرويد في علم النفس ، " و قد تهجم على الواقعية لأنها مناوئة لكل ازدهار فكري و أخلاقي ، و مقتها بروتون لأنه لم يجدها مركبة إلا من الرداءة و الكراهية ، و الاكتفاء التافه ، ثم يتبعه تهجم على ما أنجبت من منتجات ، لا سيما الرواية التي أصبحت الشكل الأدبي المميز حيث يضيف كل أحد إلى الصفحات الطويلة و الأوصاف الدقيقة التافهة تفاهة الطباع ، لا تحرك فينا ساكنا و لا تثير فينا حماسة الرهان لأنها تتجنب طرح قضية الإنسان و مصيره ، و هل من أهداف الأدب أن يقدم لنا ترفيها لا يكاد يسمو على لعبة ورق ، و هل نستطيع أن نهتم شرعا بحياة دمى مسبقة التصميم و التركيز "[3]، و انضم إلى بروتون أدباء وفنانون مثل سلفادور دالي[4] ، وقد استمر عطاء و إنتاج الحركة السريالية حتى سنة 1966 سنة وفاة

---

[1] – أنظر : المرجع نفسه ، ص :68 .

[2] – أنظر : المرجع نفسه ، ص : 229 .

[3] – المرجع نفسه ، ص : 68 .

[4] - سلفادور دالي : (1904 – 1989) رسام إسباني ، من أبرز الرسامين في القرن العشرين اعتمد في فنه على المذهب السريالي ، و اختلطت في أعماله الجدية مع الهزلية و الجنون مع العقلانية ، محاولا بذلك تجاوز الواقعية التصويرية التي أوجدتها النظرة الوضعية و العلماوية للفن و للحياة ، فجمالية الفن تعتمد على مجاوزة الواقع ، و تستقي من

بروتون ، وبذلك انتهت الحركة السريالية في الظاهر ، ولكن منهجها في الثورة قد استمر في الأجيال اللاحقة [1].

و قد انتهج السرياليون في أعمالهم الأدبية والفنية عدة مناهج تمكنهم من التحرر من رقابة العقل و المنطق ، ليطلقوا العنان لقوى اللاشعور ، فقد كانوا يلقون العنان لألسنتهم لتتفوه بكل الهذيانات التي يشاركهم فيها حتى العامة من غير الأدباء ، لأنهم رأوا في ذلك تحررا من سلطة الشعور و العقل و المنطق ، و ربما دعاهم تحررهم إلى تسجيل أقوالهم في حال الخدر و السكر ، ومن أساليب تحررهم تداول ورقة يكتب فيها كل منهم أول كلمة تخطر على ذهنه ، و بعد جمعهم للكلمات المدونة التي تشكل نصا خليطا لا معنى له ، يبحثون في هذا النص على اللاشعور الجمعي، و قد وصل بهم البحث عن التحرر إلى تدوين كلام المجانين لأنهم رأوا فيه تحررا من رقابة الشعور و العقل[2] .

ويتبين من التأمل في أدبيات السرياليين أنهم يحاولون من خلال مذهبهم إيجاد خلاص يتم من خلاله تجاوز المذاهب الكلية المطلقة كالماركسية و ذلك ليجاوزوا بها واقع القرن العشرين الذي فشل في تحقيق آمال إلحاد القرن التاسع عشر ، و يظهر ذلك في جمع السرياليين بين المادة و ما وراء المادة ، و بين العقل و المنطق و الجنون و الهلوسة ، و تركيزهم على عالم أحلام اليقظة و النوم للهروب من أسر الواقع الإنساني الجديد الذي ولد الشعور بالاغتراب و الوحشة و كلاحة الحياة المادية ، و لكن هذه النزعة الخلاصية العدمية التي بنيت على الأوهام و على الهروب الفج من كل واقع ، ما كان لها أن تجد طريق النجاح و قد بنيت على أسس واهية ، هذه الأسس هي التي أدت إلى انفصال السريالية عن الشيوعية ، التي رأى فيها السرياليون في البداية موافقة لهم على نزعتهم الثورية ، و رأوا فيها مذهبا عمليا يساعدهم على الخروج من العالم المعاصر ، و لكن الشيوعيين أدركوا

النواحي الغامضة للاشعور أكثر مما تستقي من الشعور المباشر و هو في ذلك متأثر بمدرسة التحليل النفسي ، كما تأثر بفلسفة نيتشه ، للمزيد أنظر :

- Guitemie MALDONADO, DALÍ SALVADOR , Encyclopædia Universalis , OPCIT.

[1] - Voir : IBID .

[2] - Voir : Pierre DUBRUNQUEZ, Ferdinand ALQUIÉ, SURRÉALISME - Histoire , IBID .

أن السريالية قائمة على أسس واهية ، فرموها بالمثالية و الروحانية و الغموض و الضبابية ، فانحصرت السريالية في الأعمال الأدبية و الفنية ، و لم تجد طريقا إلى التطبيق الواقعي ، و السريالية التي رفضت العقائد الدينية وقعت بعد ذلك في الخرافة والسحر و الشعوذة و استحضار الأرواح ، و تاهت في عالم الأحلام الغامضة التي لا يمكن أن يؤسس عليها العلم ، هذه الأحلام التي ليست أساسا للعلم حتى عند المتدينين ، و هذا ما حصر عمل السرياليين في الأدب و الفن ، و لم يمكنهم من التأثير في الواقع العملي .

و في مجال الأدب رفض السرياليون كل أساسيات الصناعة الأدبية التقليدية ، فلا مكان عندهم للواقعية التي تعمل عمل المصور الفوتوغرافي ، و لا مكان عندهم للصنعة والكلفة البلاغية واستعمال أنواع المحسنات اللغوية ، فالقيمة الجمالية الوحيدة التي ارتضاها السرياليون هي المستمدة من تحرير اللاشعور من رقابة الشعور ، لتفيض أعماق النفس الإنسانية بما يختلج و يتخفى فيها من المشاعر و الإنفعالات ، و هذا ما يفسر لجوء السرياليين إلى طرق غريبة في تحرير اللاشعور ، و هذا ما جعلهم يدونون هذيان المجانين و أحلام النائمين ، و الألفاظ الطائشة التي لا يحسب لها حساب، فالسريالية لم تعط إنتاجا أدبيا راقيا ، و لكنها أنتجت يوتوبيا جديدة يهرب بها إنسان القرن العشرين من الواقع المادي و العلماوي و الصناعي الجديد الذي لا تلتقي معه السريالية في شيء ، و قد انتهت السريالية بوفاة مؤسسها بروتون سنة 1966 ، و لكنها بقيت كمؤثر رئيسي في الحركات الأدبية و الشبابية الثورية ، فقد أخذت هذه الحركات من السريالية روح التمرد و رفض الواقع البراجماتي الاستهلاكي ، و أخذت منها الهروب إلى رحابة المجهول من ضيق الواقع .

المطلب الثالث : مدرسة فرانكفورت النقدية .

في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، تشكلت النظرية النقدية أو ما يعرف بمدرسة فرانكفورت على يد مجموعة من المفكرين الماركسيين الذين قطعوا صلتهم بالماركسية التقليدية ، و حاولوا تطوير الماركسية و تحريرها من جمودها النظري الذي جعل الواقع يتجاوزها ، و اعتمدوا على أراء سيجموند فرويد في التحليل النفسي ، و على الأفكار الاجتماعية عند ماكس فيبر ، و قد اصطلح على الانتاج الفكري لهؤلاء المفكرين " النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، التي اكتست اليوم أهمية بالغة نظرا لغنى و تنوع كتاباتها المنفتحة على مختلف المرجعيات الفلسفية الكبرى (الكانطية ، الهيغلية ، الماركسية ، الفرويدية ، إلخ) و مواكبتها للإشكالات المعقدة المطروحة في

المجتمعات المعاصرة ، و للتحولات الفكرية و الاجتماعية و السياسية لعالمنا المعاصر ، و لعل أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية يتحدد في كونها اتخذت النقد منهجا ، و حاولت القيام بممارسة نقدية جذرية للحضارة الغربية قصد إعادة الظر في أسسها و نتائجها في ضوء التحولات الأساسية الكبرى التي أفرزتها الحداثة الغربية ، و خاصة منذ عصر الأنوار التي تعتبر نقة تحول جوهرية في مسار هذه الحداثة ، كما أنها لعبت دورا هاما في رصد مختلف الأعراض المرضية التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة كالتشيؤ و الاغتراب و ضياع مكانة الفرد و أزمة المعنى و غيرها، مما حدا بالنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بتوجيه انتقادات جذرية و عميقة للمفاهيم و القيم التي تأسست عليها هذه المجتمعات كالعقلانية و الحرية و التقدم العلمي و التقني ، و ما ارتبط بها من نزعات وضعية و علموية و تقنو علموية ..."[1] ، و قد ارتبط اسم النظرية النقدية بمدينة فرانكفورت لكونها نشأت في معهد علم الاجتماع التابع لجامعة فرنكفورت ، هذا المعهد الذي كان يتبنى الفكر الماركسي .

الفرع الأول : الاتجاه النقدي عند ماكس هوركهايمر.

نقد هوركهايمر للتنوير الغربي : و قد مرت النظرية النقدية بمرحلتين رئيسيتين ، ظهر في كل منهما مجموعة من الأساتذة الذين تبنوا أطروحات نقدية متنوعة في العلوم الإنسانية ، و من أهم رواد المرحلة الأولى ماكس هوركهايمر[2] ، فقد شغل هوركهايمر منصب مدير معهد فرانكفورت ، وفي هذا المعهد تعرف على ثيودور أدورنو[3] و بعد الانتقال إلى الولايات المتحدة الأمريكية ألف

---

[1] - كمال بومنير ، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكس هونيت** (الطبعة الأولى؛ الجزائر العاصمة : منشورات الاختلاف ، 2010) ، ص : 9 .

[2] - ماكس هوركهايمر : (1895 – 1973) فيلسوف و عالم اجتماع ألماني من أصول يهودية ، ترأس معهد فرانكفورت للعلوم الاجتماعية سنة 1931 ، و ساهم في تحويل توجهات المعهد من النظرية الماركسية إلى النظرية النقدية التي تضمنت مزيجا من الماركسية و من التحليل النفسي الذي أوجده فرويد ، انتقل هوركهايمر إلى أمريكا بعد سيطرة النازيين على ألمانيا ، من أهم كتاباته "خسوف العقل " ، و " بين الفلسفة و العلوم الاجتماعية " و " جدل التنوير " الذي ألفه رفقة ثيودور أدورنو ، للمزيد انظر :

- Encyclopedia Britannica ,OPCIT .

[3] - ثيودور أدورنو : (1903 – 1969) فيلسوف و عالم اجتماع ألماني من أصول يهودية من جهة أبيه و كاثوليكية من جهة أمه ، يعتبر أدورنو من رواد النظرية النقدية في معهد العلوم الاجتماعية بفرانكفورت ، و قد ركز

هوركهايمر رفقة أدورنو كتاب جدل التنوير ، و قد انتقدا فيه النتائج السلبية لتقديس العلم التجريبي و تقديس العقل " فيعتبر التنوير و على مر الزمن و بالمعنى العريض تعبيرا عن فكرة التقدم ، و هدفه تحرير الإنسان من الخوف و جعله سيدا ، أما الأرض التي تنورت كليا ، فهي أرض تشع بشكل يوحي بالانتصار ، كان برنامج التنوير برنامجا يهدف لفك السحر عن العالم ، لقد أراد التحرر من الأساطير و أن يحمل للمخيلة سند العلم ، لقد سبق لبيكون أبي الفلسفة التجريبية أن جمع معالم هذه الطروحات ، إذ أبدى احتقاره لمتتبعي السلف و التقليد ..."[1]، و لكن التنوير الذي حارب التقاليد السكولاستية تحول إلى شكل جديد من التقديس ظهرت نتائجه السلبية في النزعات الشمولية ،" و يشكل الفصل الأول من الكتاب إجابة على معنى التنوير ، فيشدد على فكرة التقدم التي ارتبطت بالتنوير ، و فكرة التخلص من الخوف ،و فكرة التحرر ، لكنه يشير في الوقت نفسه إلى المأزق الذي وقعت فيه هذه الأفكار لا سيما الوقوع في أسطرة التنوير و تاليا العقل ، هذا العقل الذي بلغ حدودا قصوى صار من الوجوب بمكان استعادته ليكون أكثر إنسانية و أقل آلية و أقل تمجدا و أقل وقوعا في الشمولية أو التوتاليتارية التي بلغت أوجها في الفترة التي كتب فيها هذا الكتاب أو قبلها تقريبا ، أي بعد صعود النازية و ما حل بألمانيا في تلك الفترة"[2] .

نقد هوركهايمر للعقل التنويري : و من أهم كتابات هوركهايمر التي شكلت مراحل مفصلية في تاريخ مدرسة فرانكفورت نجد كتاب خسوف العقل الذي نشر سنة 1947 ، و قد تتبع في هذا الكتاب مفهوم العقل في الحضارة الغربية ، و رأى أن ثمة ثلاثة أنواع من العقل ، الأول هو العقل الموضوعي ، و الثاني هو العقل الذاتي ، و الثالث هو العقل الأداتي ، و رأى أن العقل لا يمكن أن يتطور إلا في ظل بيئة من الحرية و رأى أن النازية من نتائج العقل الأداتي الذي شيأ الإنسان ، و أن النازية أجادت في استخدام العقل لتبرير ذاتها ، و سوء استخدام العقل في المجتمعات المعاصرة هو السبب في تردي أوضاعها ، و من أهم كتب هوركهايمر كتاب النظرية النقدية

أدورونو على نقد عقلانية التنوير التي شيئت الإنسان ، كما انتقد صناعة الثقافة التي تلغي شخصية الأفراد و رفض وصف هذا النوع من الثقافة بالثقافة الشعبية ، كما توجه أدورنو إلى النقد الفني و الموسيقي ، للمزد أنظر :

- IBID .

[1] – ماكس هوركهايمر ، ثيودور أدورنو ، **جدل التنوير** ، ترجمة : جورج بطرس كتورة (بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2003) ، ص : 25 .

[2] – المرجع نفسه ، ص : 10 .

الذي صدر سنة 1947 [1]، و قد شرح هوركهايمر نظريته النقدية في هذا الكتاب ، و مفادها التحرر من التعميمات الإيديولوجية التي فرضتها العلماوية الوضعية على الفكر الإنساني ، هذه النظرة التعميمية التي ادعت أن مناهج العلوم الاجتماعية يمكن أن تخضع لمناهج العلوم التجريبية ، هذه النظرة المتطرفة يرفضها أدورنو معتمدا على النقد الذي وجهه لها ماكس فيبر ، و مبينا أنها من أسباب فشل التنوير ، و ظهور النتائج السلبية في القرن العشرين بما فيها النزعات الشمولية كالفاشية و النازية ، و كتاب خسوف العقل من أهم أدبيات مدرسة فرانكفورت إلى جانب كتاب جدل التنوير ، الذي كتبه أدورونو رفقة هوركهايمر سنة 1947 ، و تزامن مع ظهور ضجة حول ضحايا المحرقة النازية ، و قد انتقد كتاب جدل التنوير العقل الذي نادى به عصر الأنوار الغربي ، و الذي بدأ من النزعة نحو السيطرة على الطبيعة ، و انتهى بالأنظمة الشمولية التي سيطرت على الإنسانية مثل الفاشية و النازية[2] .

الفرع الثاني : النقد الاجتماعي عند هربرت ماركيز :

الماركسية الجديدة و نقد الشموليات الجديدة : من أبرز منظري المدرسة النقدية هربرت ماركيز[3] ، و قد أعاد ماركيز قراءة الماركسية من خلال كتابات ماركس الأولى ، و عرض فكرة الماركسية الجديدة التي مزج فيها بين الفكر الماركسي و بين تحليل فرويد النفسي ، و حاول إعادة

---

[1] – أنظر : ثيودور أدورنو ، **النظرية التقليدية و النظرية النقدية** ، ترجمة : مصطفى الناوي (الطبعة الأولى ؛ الدار البيضاء : عيون المقالات ، 1990) ،ص:5 .

[2] – أنظر : – **ماكس هوركهايمر** ، **ثيودور أدورنو** ، جدل التنوير، مرجع سابق، ص: 141 .

[3] – هربرت ماركيز : (1898 – 1979) فيلسوف و عالم اجتماع ماركسي من أتباع النظرية النقدية الجديدة لمعهد فرانكفورت ، ولد في ألمانيا من أصول يهودية ، ثم انتقل إلى أمريكا بعد سيطرة النازيين على ألمانيا ، و قد تميز فكر ماركيز باليسارية الراديكالية ، و استقى أفكاره من فكر كارل ماركس و من علم النفس التحليلي عند فرويد ، و قد انتقد ماركيز المجتمعات الرأسمالية و رأى أن الثورة على المجتمعات الرأسمالية لن تأتي من طبقة العمال التي تم تطويعها بالحاجيات السطحية ، و لكن الثورة ستكون من الطلبة و المثقفين ، و قد أثر فكر ماركيز في الحركات الثورية الطلابية التي ظهرت في ستينيات القرن العشرين في أوربا ، من أهم مؤلفات ماركيز " العقل و الثورة " و " الرغبة و الحضارة " و " الإنسان ذو البعد الواحد " ، للمزيد أنظر :

- Voir : Michel de CERTEAU, MARCUSE HERBERT , Encyclopædia Universalis, OPCIT.

تفسير فلسفة هيجل ، لينطلق من قراءتها الجديدة إلى مواجهة الشموليات الفكرية التي ظهرت في القرن العشرين ، و قد ظهر نقد ماركيز للأنظمة الفاشية التي ظهرت في القرن العشرين في كتاب "العقل و الثورة هيجل وبزوغ النظرية الاشتراكية"، و قد تتبع ماركيز تأثير فلسفة هيجل ليبين أنها لا تتفق مع النزعات الشمولية التي ظهرت في القرن العشرين ، و من أهم كتب ماركيز كتاب "أيروس و المدنية" هذا الكتاب الذي انتقد الرأسمالية وزاوج فيه بين أفكار ماركس و فرويد ، و عبر من خلاله عن روح الحركات التحررية و النقدية و الشبابية التي سادت في الستينيات من القرن العشرين .

النقد الجديد للرأسمالية : و رأى ماركيز أن الرأسمالية قد قمعت الحريات و الغرائز الفردية ، و خلقت الصراع بين الطبيعة و الإنسان ،كما أن المجتمعات الحديثة قد قضت في رأيه على الناحية الخيالية في الإنسان و أخضعتها للعقل التنويري ، "فلقد ضيق المجتمع النطاق الرومانسي للخيال ، بل ألغاه ، و أرغم الخيال على العمل على أسس جديدة بحيث تترجم الصور إلى إمكانيات و مشاريع تاريخية ، بيد أن الترجمة تأتي رديئة مشوهة على شاكلة المجتمع الذي يباشرها ، فعندما كان الخيال يعمل خارج نطاق الإنتاج المادي و الحاجات المادية ،كان مجرد لعب لا تأثير له البتة على نظام الضرورة و لا يخدم عير منطق وهمي وحقيقة وهمية ، و لكن عندما أمسك التقدم التقني بناصية الخيال ، طبع صوره بمنطقه الخاص و حقيقته الخاصة مقلصا ملكة الفكر الحرة ، بيد أنه قلص في الوقت نفسه المسافة بين الخيال و العقل ، و بذلك أصبحت الملكتان المتناحرتان مرتبطتين إحداهما بالأخرى "[1]، و رأى أن أفكار ماركس و فرويد يمكن أن تستخدم في نقد نتائج الرأسمالية، فنقد هربرت ماركيز يزاوج بين الجدلية الماركسية و بين التحليل النفسي ليصل من خلال هذا النقد إلى تسليط الأضواء على الأمراض التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة ، فالمجتمعات المعاصرة بعد أن اتحدت للقضاء على الفاشية كنظام شمولي احتوت بدورها على بذور الشمولية التي يمكن أن تظهر نتائجها السلبية في شموليات جديدة ، و هذا ما دفع هربرت ماركيز إلى تسليط النقد الاجتماعي على المجتمعات و المفاهيم المعاصرة [2] .

---

[1] – هربرت ماركيز ، **الإنسان ذو البعد الواحد** ، ترجمة : حورج طرابيشي (الطبعة الثالثة ؛ بيروت : دار الآداب ، 1988) ، ص : 259 .

[2] – للمزيد أنظر : هربرت ماركوز ، **فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية** ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : منشورات دار الكلمة ، 2012)، ص: 253 .

الفرع الثالث : نقد الشموليات و السلطويات المعاصرة عند إريك فروم :

نقد إريك فروم للشموليات و للنسبيات المطلقة : من أهم مفكري المدرسة النقدية إريك فروم [1] و قد مزج فروم بين التحليل النفسي و الاجتماعي ، و انتقد آراء فرويد النفسية ، و اعتمد عليها في نقده للتسلط ودعوته للحرية [2]، و استعمل فروم التحليل النفسي في إعادة قراءته للأديان وفق مبدأ الحرية الذي اعتبره خاصية نفسية في الإنسان ، وأرجع فروم الأخلاق إلى فضيلة حرية الاختيار الإنساني ، و رفض إرجاعها إلى أي تسلط خارجي ، و في مقابل رفضه لمطلقية الأخلاق رفض كذلك النزعة النسبوية التي تؤدي إلى فقدان المعنى و إلى الاستغلال التسلطي السياسوي الجديد ، و كمخرج من ذلك يقترح فروم مفهوما أخلاقيا هو الشمولية النسبية ،
" ففي مواجهة المطلقية التي تمثلها الإمبريالية و الأصولية ، و النسبوية التي تؤدي إلى الانتهازية و إلى عدم الاكتراث تجاه السمات التدميرية في بعض الثقافات التي أبقت على مر الزمان منطق الاستعباد و المجابهة العنيفة نشأ في فلسفة الأخلاق تيار الشمولية النسبية ، التي تبحث في المعايير التي تتخطى الثقافات الخاصة و تتعامل جوهريا مع الحياة و سلامة كل البشر ، و هي بالمقارنة مع النسبوية تمثل ضرورة التبصرات الأخلاقية المهمة لكل البشر ، بقطع النظر عن ثقافتهم الخاصة ، و هي أساسية جدا و يمكن أن يعتمد عليها القانون ، و لكنها بالمقارنة مع المطلقية تمثل أن التبصرات الأخلاقية ليست أولية على المستوى التاريخي فهي لذلك نسبية ، و المثال البارز على الشمولية النسبية هو حقوق الإنسان "[3] .

---

[1] – إريك فروم : (1900 – 1980) فيلسوف و عالم اجتماع ألماني من أصول يهودية ، ساهم في تأسيس النظرية النقدية بمعهد علم الاجتماع بفرانكفورت انتقل إلى أمريكا بعد سيطرة النازيين على ألمانيا ، اشتهر فروم بنقده للتحليل النفسي عند فرويد و إعادة صياغته لهذا التحليل ، من أهم مؤلفاته " الخوف من الحرية " و " التحليل النفسي و الدين "، أزمة التحليل النفسي تحليل لشخصية فرويد و ماركس و علم النفس الاجتماعي " ، للمزيد أنظر :
- Encyclopedia Britannica ,OPCIT .

[2] – أنظر : إريك فروم ، **اللغة المنسية مدخل إلى فهم الأحلام و الحكايات و الأساطير** ، ترجمة : حسن قبيسي (الطبعة الأولى ؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 1995)، ص: 176 .

[3] – إريك فروم ، **الإنسان من أجل ذاته بحث في سيكولوجية الأخلاق** ، ترجمة : محمود منقذ الهاشمي (الطبعة الأولى ؛ منشورات وزارة الثقافة ، 2007) ، ص : 14 .

تحرير الإنسان من أشكال السلطوية المعاصرة : و اعتبر فروم الحرية الإنسانية دليل على الصحة النفسية ، و رأى أن فقدان الحرية و الهروب منها هو أساس الصراعات النفسية ، و يتم الهروب من الحرية بثلاث آليات لخصها فروم في ثلاث مصطلحات ، هي التطابق و التسلطية و التدمير ، و يحدث التطابق حين يتخلص الفرد من مثاليته الشخصية ، و يعتبر ذاته نسخة اجتماعية و في ذلك فقدان للذات الحقيقية الحرة ، حيث يتحول الفرد إلى منفذ للإملاءات الخارجية ، و في مصطلح التسلطية يرى فروم أن ذلك يحدث حين يسيطر إنسان على آخر و يلغي حريته الفردية ، و يحوله إلى مجرد تابع ، أما مصطلح التدمير فهو أسوأ أنواع الهروب من الحرية ، ففيه يتم السعي إلى تدمير كل الحريات الأخرى ، و هذا أسوأ نتائج خسارة الحرية الفردية التي تحاول استرجاع ذاتها بتدمير الآخرين [1] ، كما يزاوج فروم في نقده للنزعة الإستهلاكية المعاصرة بين النقد الماركسي لنزعة التملك و التحليل النفسي ليبحث عن أساليب تحقيق الإنسان لوجوده دون أن تستعبده الرغبة في التملك ، " إن الحب و المنطق و النشاطات الفعالة هي قوى الفرد النفسية ، و هي تنمو فقط بالدرجة التي تمارس بها ، و لا يمكن أن تستهلك أو تشترى أو تمتلك مثل دوافع التملك و التي يمكن استهلاكها بحسب ما يتوفر منها، فإن الحب و المنطق و النشاطات الفعالة تنمو و تتزايد عندما تستخدم و تتم مشاركتها مع الآخرين "[2] .

الفرع الرابع : نظرية التواصل عند يورغن هابرماس :

و قد تطورت مفاهيم المدرسة النقدية على يد يورغن هابرماس [3]، فقد حاول هابرماس نقل النظرية النقدية من مجال النقد و الهدم إلى مرحلة التأسيس و البناء ، و أقام في هذا السبيل

---

[1] – أنظر :إريك فروم ، **المجتمع السوي** ،ترجمة : محمود منقذ الهاشمي (الطبعة الأولى ؛ أحمد عكيدي ، 2009).

[2] – إريك فروم ، **فن الوجود** ، ترجمة : إيناس نبيل سليمان (الطبعة الأولى ؛ اللاذقية :دار الحوار للنشر و التوزيع ، 2011) ، ص : 11.

[3] – يورغن هابرماس : ولد سنة 1929 ، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ، يعتبر من أبرز منظري الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت ، و قد جمع في فكره مزيجا من المادية التاريخية الماركسية و البراجماتية الأمريكية ، و التحليل النفسي عند فرويد و النظرية النقدية عند الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت بالإضافة إلى تأثره بالتأويلية و بفلسفة اللغة ، و كان لفكره أثر كبير في ألمانيا و في أوربا في النصف الثاني من القرن العشرين ، و قد انتقد هابرماس النظرة المتشائمة للجيل الأول من مدرسة فرانكفورت تجاه الحداثة و التنوير ورأى أن الحداثة مشروع غير مكتمل يحتاج إلى الإصلاح و لا ينبغي

نظريته حول التواصل ، و قد اهتم هابرماس بموضوع التواصل من الناحية الاجتماعية، و أقام في ذلك نظرية اجتماعية ابتعد فيها عن التنظير الفلسفي للتواصل ، و قد ربط مفهومه للتواصل بالواقع الإجرائي ونأى به عن المفاهيم الميتافيزيقية الكلية ، و جعل التواصل أساسا للتفاهم المتبادل داخل المجتمع ، هذا التفاهم الذي يرفض فرض الآراء على الغير[1] .

و مشروع هابرماس التواصلي لا يعني تخليه عن النهج النقدي لمدرسة فرانكفورت ، فقد انتقد هابرماس كل أنواع الميتافيزيقا ، وانتقد الوضعية و العلماوية التي تقدس العلم ، و في تواصلية هابرماس مكان إجرائي تواصلي للطوائف الدينية متجاوزا بذلك الصراعات الإديولوجية التي جاء بها عصر الأنوار ، " و يعتبر التطلع الذي وضعته الدولة الليبرالية أمام الجماعات الدينية في صالح هذه الجماعات ، لأنه يفتح لها الإمكانية لكي تمارس تأثيرها الخاص عن طريق الرأي العام السياسي على المجتمع كله ، حتى و إن كانت النتائج السلبية للتسامح ، كما هو الشأن فيما يتعلق بالتقنين الليبرالي للإجهاض مثلا ، لم توزع بين معتنقي دين ما و الذين لا يؤمنون بأي دين ، فإن الوعي العلماني لا يتمتع بحرية المعتقد تمتعا مجانيا ، و ينتظر من هذا الوعي التمرن على التفكير الذاتي في حدود الأنوار ، و لا يشجع فهم التسامح في الدولة الدستورية الليبرالية المؤمن فقط في تعامله مع غير المؤمنين أو معتنقي ديانات أخرى على اكتساب فكرة كونهم مضطرين لأخذ الاختلافات التي تتطور بينهم محل الجد عقليا "[2] .

و ثبات مذهب هابرماس التواصلي هو عملية إجرائية دون أي مسلمات تمكن من الوصول إلى الإجماع الاجتماعي بعد مناقشة الأفكار ، و يرفض هابرماس فكرة الوضعيين في ربطهم

نبذه بالكلية ، من أهم نظريات هابرماس نظرية الفعل التواصلي ، و له أزيد من خمسين كتابا في القضايا الاجتماعية و السياسية و الفلسفية ، للمزيد أنظر :

- Encyclopedia Britannica ,OPCIT .

[1] – أنظر : يورغن هابرماس ، **إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة** ، ترجمة : عمر مهيبل (الطبعة الأولى ؛ الجزائر العاصمة: منشورات الاختلاف ، 2010) ، ص: 17 .

[2] – يورغن هابرماس و جوزيف راتسينغر ، **جدلية العلمنة العقل و الدين** ، ترجمة : حميد لشهب (الطبعة الأولى؛ بيروت : جداول للنشر و الترجمة و التوزيع ، 2013) ، ص : 61 .

للفلسفة بالعلوم التقنية ، هذه النزعة التي أدت إلى تقديس العلم و التقنية وتشييء الإنسان [1]، فللعلوم الإنسانية خصوصياتها التي تميزها عن العلوم البحتة ، و دورها يكمن في إيجاد سبل التواصل الذي ارتبط في العصر الراهن في رأي هابرماس بالحوار السياسي ، فالفلسفة في رأي هابرماس يجب أن تتخلى عن عليائها و أن تنزل لمعالجة هموم المجتمع ، و قد تأثر هابرماس بغادامير في فكرة دور اللغة في التواصل الاجتماعي ، و تأثر بتداولية أوستين ، فالفلسفة عند هابرماس يجب أن تنتقل إلى مرحلة تجاوز الميتافيزيقا ، فتتحول إلى فلسفة تواصلية تفاعلية بين أفراد المجتمع ، و بذلك يتم ضبط أساسيات التواصل الاجتماعي و الاقتصادي بين الذوات دون افتراض وجود عقل خالص[2] .

المطلب الرابع: النظرية البنيوية .

الفرع الأول : الأسس الفكرية للبنيوية .

بدايات النزعة البنيوية : اشتهرت النظرية البنيوية في أوربا بعد الحرب العالمية الثانية، و قد ظهرت بوادرها في بدايات القرن العشرين في الدراسات اللغوية [3]التي قام بها عالم اللغة السويسري فرديناند دوسوسير[4] ، و قد عبرت البنيوية عن نزعة جديدة حاولت التملص من العدمية

---

[1] – أنظر : يورغن هابرماس ، **العلم و التقنية كإيديولوجيا** ، ترجمة : حسن صقر (الطبعة الأولى ؛ ألمانيا : منشورات الجمل ، 2003) ، ص: 43 .

[2] – للمزيد حول التواصل عند هابرماس أنظر كتاب : أبو النور حمدي أبو النور حسن ، **الأخلاق و التواصل يورغن هابرماس** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار التنوير ، 2012) .

[3] – أنظر : فرديناند دوسوسير ، **علم اللغة العام** ، ترجمة : يوئيل يوسف عزيز (بغداد : دار آفاق عربية ، 1985)، ص: 244.

[4] – فرديناند دوسوسير : (1857 – 1913) عالم لغة سويسري ، يعد مؤسس البنيوية اللغوية ، كما أنه كان متخصصا في اللغات الهندية الأوربية ، يحتل دوسوسير مكانة خاصة في الدراسات اللغوية الغربية ، و يعد مؤسسا لعلم اللغويات المعاصر و يعتبر منظرا للقواعد الأولى للسميوطيقا ، و قد ضمن أفكاره في محاضراته في اللغويات العامة ، هذه المحاضرات التي طبعها تلامذته بعد وفاته ، و انتقل تأثير نظرياته حول اللغة إلى بقية العلوم الإنسانية فانتقل إلى الفلسفة و علم النفس و الأنثربولوجيا و النقد الأدبي ، و ساعد على هذا الانتقال نزعة النفور من ذرية القرن التاسع عشر التي سعت إلى دراسة الجزئيات ونفرت من الكليات واالعلاقات العقلية و الميتافيزيقية ، فالبنيوية اهتمت بالعلاقات بين الأفراد أكثر من اهتمامها بالجزئيات ، للمزيد أنظر :

– André MARTINET, FERDINAND DE SAUSSURE , Encyclopædia Universalis, OPCIT .

و العبثية التي أنشأتها الأزمة الفكرية في بدايات القرن العشرين و التي عبرت عن تراجع الوضعية و النزعة العلماوية و النظرية التطورية ، فالدراسات اللغوية في القرن التاسع عشر كانت خاضعة للتوجه العام التجريبي التطوري ، و لكن مع نهايات القرن التاسع عشر ظهرت بوادر انحراف عن هذا التوجه بسبب تراجع النزعة العلماوية مع نهايات القرن التاسع عشر ، "فلم يكن العلم الألسني في القرن التاسع عشر بلاغيا و لا فلسفيا في طابعه ، بل كان علما تجريبيا خشنا ، تمكن مقارنته بدقة مع الكيمياء أو البيولوجيا الداروينية من حيث اهتمامه بتقديم نظريات تفسر كما كبيرا جدا من التفاصيل و الوقائع ، غير أن هذه النظريات كانت تاريخية شأنها شأن نظريات علم الإحاثة ، ففي ذلك الحين كانت الأبحاث الفقه لغوية في لغة النصوص القديمة تتحكم بالألسنية تحكما طاغيا ، و قد استخدمت هذه الأبحاث في بناء تاريخ للتطور و التغير الألسني طوله أربعة آلاف عام ، و ما قدمته في النهاية كان مجموعة من القوانين التاريخية التي تحكم التغيرات الصوتية ، و مجموعة من شجرات العائلة التي تصل بين اللغات الرئيسية "[1] .

مجاوزة البنيوية للنزعة الوضعية : و قد تخلصت البنيوية من المنهج الوضعي الذي ساد في القرن التاسع عشر ، و حاولت إيجاد منهج جديد لا يخرج عن ظاهرة الإلحاد و لكنه يحاول أن يبحث عن قاعدة نظرية تمكن من الخروج من حال التجزيء و التشييئ الذي وصل إليه الإنسان، "و لم يكن بد لألسنية القرن العشرين ؛ ألسنية ماتيسيوس و جاكوبسون و يلمسليف و سابير و بلومفيلد من أن تعيد الإلحاح على الوجه التزامني للغة ، أي على وجودها كبنية في لحظة معينة ، حتى لو لم يكتب سوسير كلمة واحدة " [2]، فأقام البنيويون منهجا يعتمد على دراسة الظواهر في تركيباتها الكلية ، و يتجاوز النزعة الفردية التي أوجدتها الوضعية ، فالبنيويون يرون أن الجزئيات تكتسب معانيها داخل الأنساق الجماعية التي تتفاعل معها ، و يجب أن تدرس في إطار هذه العلاقات المتبادلة دون البحث في الخصائص الجزئية للأفراد ، و دون البحث عن المؤثرات الخارجية ،

---

[1] – ليونارد جاكسون ، **بؤس البنيوية الأدب و النظرية البنيوية** ، ترجمة : ثائر ديب (الطبعة الثانية ؛ دمشق : دار الفرقد ، 2008) ، ص : 100 .

[2] – المرجع نفسه ، ص : نفسها .

و قد بدأت البنيوية في حقل الدراسات اللغوية و انتقلت بعد ذلك إلى كل حقول المعرفة الإنسانية [1].

من البنيوية اللغوية إلى البنيوية الثقافية : و قد اعتمد البنيويون على الروافد الفكرية التي أوجدتها البحوث اللغوية التي ظهرت في موسكو و براغ و عند الشكلانيين الروس ، و بصفة خاصة الأبحاث اللغوية التي قام بها دوسوسير ، فاللغة عند دوسوسير هي نظام للتعبير عن الأفكار باستخدام العلامات ، و نظام اللغة يعمل وفق قواعد تتحكم في سيره العام ، و في توليده للمعاني التي تعبر عن الأفكار ، و قد انتقلت هذه الفكرة من البنيويين اللغويين إلى باقي مناحي الثقافة الإنسانية ، فالعناصر و الوحدات لا يمكن فهمها إلا من خلال دراستها في إطار العلاقات التي تربطها بغيرها من العناصر و الوحدات ، لأنها تبقى بلا معنى خارج شبكة العلاقات مع العناصر الأخرى التي تشكل البنيات ، و قد هدف البنيويون من تطبيقهم لهذا المنهج إلى البحث عن منهجية علمية موضوعية تدرس الظواهر الإنسانية بالبحث عن الأطر و القوانين التي تعمل الظواهر في إطارها، للتمكن من تحقيق أسس نظرية للمعرفة بعيدة عن الأسس المعرفية التقليدية [2].

و قد بنى البنيويون منهجهم على أسس نظرية مفادها أن الجزئيات تملك معانيها من خلال شبكة العلاقات التي تقيمها مع غيرها من العناصر ، و هي خارج هذه الشبكة العلائقية بلا معنى ، فمن علاقات الاختلاف و التضاد تملك الجزئيات خصائصها ، و الجزئيات و الأفراد تخضع للقوانين العامة التي تتحكم في البنيات ، هذه القواعد هي التي تنقل الجزئيات من معنى إلى آخر دون أن تتغير هي ، و البنيات تتميز بنظامها الذاتي الذي لا يلجأ إلى المحددات الخارجية لتحديد هويته و طرق سيره [3].

و قد استمرت البنيوية كرافد فكري رئيسي و تطورت منذ ظهور محاضرات دوسوسير، و طبعت العلوم المعاصرة بطابعها ، و مرت بفترات تراجع بسبب الظروف الخارجية كالاضطهاد في روسيا أو النازية في الحرب العالمية الثانية ، " و هكذا فإن التطور الأساسي للألسنية البنيوية

---

1 – أنظر : جان بياجيه ،**البنيوية** ، ترجمة : عارف منيمنه و بشير أوبري (الطبعة الرابعة ؛ بيروت باريس : منشورات عويدات ، 1985) ص: 81- 103.

2 – أنظر : المرجع نفسه، ص: نفسها .

3 – أنظر : المرجع نفسه ، ص: 76 .

الحديثة ، و بداية الطور الأول للنظرية الأدبية البنيوية ، قد جريا في العشرينات و الثلاثينات من القرن العشرين قبل أن تقطعهما الحرب العالمية الثانية ...فمع اندلاع تلك الحرب توفي تروبتسكوي ، ثم فر جاكوبسون في النهاية إلى أمريكا ، و توقف العمل بسبب الضغط النازي ، و الضغط الاقتصادي و الضغط الستاليني ... لقد أخذ ليفي شتراوس ألسنيته جزئيا عن رومان جاكوبسون في عام 1942 ، و كانت الأربعينيات أفضل مراحله من حيث الإبداع العلمي ، و في عام 1953 كان جاك لاكان يقذف باسم سوسير هنا و هناك ، و كل ما كان علينا أن نتظره من الستينات هو الحماس الشعبي ... إضافة إلى رولان بارت و فوكو و دريديا و ثورة طلابية مثيرة ... "[1]،فقد عادت البنوية إلى مسرح الأحداث بقوة في ستينيات القرن العشرين مع الحركات الطلابية و مع نزعات ما بعد البنيوية و ما بعد الحداثة

الفرع الثاني : الأنثربولوجيا البنيوية:

البنيوية عند كلود ليفي شتراوس : و قد انتقل المنهج البنيوي الذي بدأ مع اللغة إلى مجال الأنثربولوجيا على يد كلود ليفي شتراوس[2] ، و اتفقت نظرة شتروس في دراسته للإنسان مع النزعة العامة للإلحاد في القرن العشرين ، كما أن ما جاء فيها من توجهات نابع من الإشكالات التي أثارها إلحاد القرن التاسع عشر ، و من الصراع بين نظريات الملاحدة في توجههم نحو الإنسان و مركزيته و اختلافه عن غيره ، و بين النزعة الوضعية التي تخضع كل شيء للمادة و التجربة و ترفض الفصل بين الإنسان وبين غيره من الموجودات ، فتوجه شتراوس في دراسته للإنسان متفق مع الجو

---

[1] - ليونارد جاكسون ، مرجع سابق ، ص : 98 .

[2] - كلود ليفي شتراوس : (1908 – 2009) عالم أنثربولوجيا و إثنولوجيا فرنسي من أصول يهودية ، له تأثير محوري على العلوم الإنسانية في النصف الثاني من القرن العشرين ، كما يعتبر منظرا رئيسيا للبنيوية في الأنثربولوجيا ، لاقت مؤلفاته رواجا عالميا و اهتمت بها الدوائر الأكاديمية المتخصصة في الأنثربولوجيا و في العلوم الإنسانية ،من أهم مؤلفاته " البنى الأولية للأبوة " ، و "الأنثربولوجيا البنيوية " ، و قد تأثر شتراوس برواد علم الاجتماع مثل إميل دوركايم و تأثر بالتحليل النفسي عند فرويد ، كما تأثر بالبنيوية اللغوية عند دوسوسير ، و أثر شتراوس بدوره في أسماء بارزة في الفكر الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين مثل جيل دولوز و ميشيل فوكو ، و جاك لاكان و جاك ديريدا ، للمزيد أنظر :

- Pierre SMITH, Emmanuel TERRAY, CLAUDE LÉVI-STRAUSS , Encyclopædia Universalis, OPCIT .

العام للصراع ، و قد حاول شتروس مستعينا بالأبحاث اللغوية التي طورها البنيويون منذ فردناند دوسوسير إيجاد نوع من التمييز للإنسان على اعتبار خاصيته في القدرة على إنشاء اللغة و الرموز التي قد تجاوزت فيها قدراته العقلية ما هو موجود في الواقع الذي يعيشه الإنسان .

البنيوية بدل الوضعية في دراسة الإنسان : لذا حاول شتروس دراسة الإنسان بعيدا عن النزعة الوضعية التي شيأت الإنسان فاتبع المنهج البنيوي الذي يدرس الأشياء في إطار العلاقات التفاعلية فيما بينها و لا يركز على الجواهر الفردية ،كما أنه في نفس الوقت يحتفظ بالشكل المجاوز لإلحاد القرن التاسع عشر ، فلا مجال عند شتروس للنظريات الميتافيزيقية الكلية في تفسير الكون و في تفسير الإنسان ، و قد صبت أبحاثه الأنثربولوجية في هذا السياق ، و قد طبق شتراوس البنيوية على دراسته للأساطير ، "فالأسطورة تشتمل على الزمن القابل للإعادة و أيضا الزمن غير القابل للإعادة ، و لغتها لها خصائص التزامن و التتابع التي أكدها دوسوسير ، إن زمن الأسطورة يمكن تمثيله في ضوء ذلك كما يأتي : الزمن القابل للإعادة ، الزمن البنيوي ، اللغة ، التزامن الزمن غير القابل للإعادة ، الزمن الإحصائي الكلام ، التتابع ، و الأسطورة تشتمل على هذين الزمنين و تتضمن هاتين الخاصيتين المتعارضتين فكل أسطورة يمكن أن يوجد زمنها الخاص على بعد التزامن التتابع ، و من ثمة فهي تمتلك خاصية اللغة التزامن و خاصية الكلام التتابع ... فالأسطورة لغة يتم تنشيطها عند مستوى مرتفع بشكل خاص و تتابع فيها المعاني بشكل يجعل الخلفية اللغوية لها في حالة حركة دائما ، و يؤكد ليفي شتراوس أن تحليل الأسطورة يتجاوز تحليل مسمياتها أو مضمونها أو حدودها ، و أنه يركز على الكشف على العلاقات التي توجد بين كل الأساطير ، و لقد أصبحت هذه العلاقات موضوعات أساسية في تحليله البنيوي "[1]، و من أهم كتاباته الأنثربولجية التي طبق فيها المنهج البنيوي كتاب علاقات القرابة الذي طبع سنة 1949 ، و قد رأى في هذا الكتاب أن التبادل الترابطي بين العائلات هو أساس كل العلاقات الاجتماعية ، ثم نظم شتراوس نظريته البنيوية في كتاب الأنثربولوجيا البنيوية الذي صدر سنة 1958[2] ، و من أهم كتاباته الأنثربولوجية **النيء و**

---

[1] –كلود ليفي شتراوس، **الأسطورة و المعنى** ، ترجمة : شاكر عبد الحميد (بغداد :دار الشؤون الثقافية العامة ، 1986) ، ص : 6 .

[2] – أنظر : كلود ليفي شتراوس ، **الأنثربولوجيا البنيوية** ، ترجمة : مصطفى صالح (دمشق : منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي ، 1983)ص: 413 .

المطبوخ و **من العسل إلى الرماد** ، و **أصل آداب المائدة** و **الإنسان العاري** ،و **التفكير المتوحش** .[1]

الفرع الثالث : البنيوية في علم النفس التحليلي .

جاك لاكان : و انتقلت البنيوية إلى علم النفس التحليلي على يد جاك لاكان[2]عالم النفس الفرنسي ، و قد حاول لاكان إعادة قراءة تراث فرويد النفسي التحليلي معتمدا في ذلك على مبادئ علم اللغة البنيوي من ناحية العلاقة بين الدال و المدلول ، و قد حاول لاكان البحث عن اللاشعور في منتوج اللغة الرمزي ، و اتبع نفس أسلوب البنيويين في التخلص من البنى الميتافيزيقية فحاول التخلص من الميكانيكية النفسانية التي كانت عند فرويد .

كما أن لاكان رفض النزعة العلماوية التي تميل بعلم النفس إلى النواحي البيولوجية ، فالنفس الإنسانية في رأيه أرحب بكثير من نتائج مختبرات العلماء البيولوجيين ، و قد تعرضت أعمال لاكان للكثير من الانتقادات من علماء النفس و ذلك بسبب الغموض الشديد الذي يكتنف مفاهيمها ، فأفكار لاكان في محاضراته و كتاباته تشبه التداعي الحر الذي يمارس على المرضى في التحليل النفسي ، و خلافا لقراءات المحللين النفسانيين لأعمال فرويد و إضافاتهم إليها، نجد أن إضافة لاكان لم تقدم جديدا يثير الاهتمام لعلم النفس التحليلي ، و هذا ما أدى إلى إنهاء عضويته في الجمعية العالمية للتحليل النفسي [3].

---

[1] – أنظر : كلود ليفي شتراوس ، **الفكر البري** ، ترجمة: نظير جاهل (الطبعة الثالثة ؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، 2007) .

[2] – جاك لاكان : (1901 – 1981) عالم نفس فرنسي ، تكون في الطب ثم نقل اهتمامه إلى التحليل النفسي الذي أقامه فرويد ، و قد أعاد لاكان قراءة تراث فرويد وفق منهجية خاصة به مزج فيها بين التحليل النفسي و البيولوجيا و النظرية البنيوية اللغوية ، فخرج بفرع جديد من التحليل النفسي يسمى اللاكانية ، من أهم مؤلفاته " الكتابات " ، و قد تعرضت آراء لاكان لانتقادات شديدة من الفلاسفة و المحللين النفسانيين ، فقد انتقده دولوز و ليوتار ، و رغم الانتقادات فقد أثر لاكان على توجهات التحليل النفسي خاصة في فرنسا ، و امتد تأثير كتاباته إلى الدراسات الأدبية و اللغوية ، للمزيد أنظر :

– : مجموعة من المؤلفين ، **جاك لاكان و إغواء التحليل النفسي** ، ترجمة : عبد المقصود عبد الكريم (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ،1999)، ص: 5– 11.

[3] – أنظر: المرجع نفسه ، ص: 75 .

المطلب الخامس : توجهات ما بعد الحداثة .

الفرع الأول : الأسس الفكرية لتوجهات ما بعد الحداثة .

الثورة على القيم الحداثية : ظهر مصطلح ما بعد الحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين ، و قد عبر هذا المصطلح عن توجه عام ساد الفكر الغربي و الحياة الغربية بشكل عام ، و قد شمل هذا المفهوم التوجهات الفكرية و الأدبية و النقدية و السياسية و الفنية و حتى الهندسة المعمارية ، فقد استعمل مصطلح ما بعد الحداثة منذ بدايات القرن العشرين ، و كان يرمز إلى تجاوز مفاهيم جزئية في الحداثة الغربية ، و لكن أصول مجاوزة الحداثة ترجع إلى رومانسية بدايات القرن التاسع عشر ، كما ترجع إلى الأزمة الفكرية لنهاية القرن التاسع عشر ، " فلم تسد فكرة الحداثة إلا قبل بناء المجتمع الصناعي ، كان النضال ضد الماضي و ضد نظام الحكم القديم و الاعتقادات الدينية، و الثقة المطلقة في العقل يعطي للمجتمع الحدث قوة و تماسكا سرعان ما زالا عندما حلت الخبرة محل الأمل و عندما أصبح المجتمع الحديث واقعا و ليس فقط النقيض للمجتمع الذي أريد تدميره و تجاوزه ، إن تاريخ الحداثة هو تاريخ انبثاق الفاعلين الاجتماعيين و الثقافيين الذين تخلصوا تدريجيا من الإيمان بالحداثة كتحديد ملموس للخير ، كان المثقفون بعد نيتشه و فرويد هم أول من رفضوا الحداثة ، و كان التيار الأكثر تأثيرا في الفكر الحديث من هوركهايمر و أصدقائه في مدرسة فرانكفورت إلى ميشيل فوكو ، قد ذهب بنقد الحداثة بعيدا ، و انتهى بأن عزل المثقفين تماما عن المجتمع الذي كانوا يصفونه باحتقار كمجتمع جماهير ... "[1]، و في سنة 1949 استعمل مصطلح ما بعد الحداثة للدلالة على رفض المهندسين المعماريين لأسلوب الهندسة الحداثية، فقد دعا مهندسوا ما بعد الحداثة إلى مجاوزة معايير الهندسة الحداثية ، و قد اعتمدت ما بعد الحداثة على عدة ركائز في تجاوزها للحداثة ، منها الرجوع إلى الماضي كما هو الحال في الهندسة المعمارية ، و منها السخرية كما هو الحال في الأدب ، ومنها المراجعة النقدية لكل مناحي الحياة الإنسانية الغربية[2].

---

[1] – آلان تورين ، **نقد الحداثة** ، ترجمة : أنور مغيث (المجلس الأعلى للثقافة ، 1997) ، ص : 237 .

[2] – أنظر : بيتر بروكر ، **الحداثة و ما بعد الحداثة** ، ترجمة : عبد الوهاب علوب (الطبعة الأولى ؛ أبوظبي : منشورات المجمع الثقافي ، 1995) ، ص: 11 .

تجليات ما بعد الحداثة : و قد تجلت ثقافة ما بعد الحداثة في الفلسفة ، و في التوسع في النقد الثقافي و الاجتماعي ، و امتدت إلى عالم التسويق و تفسير التاريخ و القانون و الثقافة ، و قد قام الفكر الغربي في مرحلة ما بعد الحداثة بإعادة تقييم كل القيم الاقتصادية و الاجتماعية الحداثية ، فتمت إعادة النظر في العلاقات الزوجية و الثقافات الشعبية و التحول من الاعتماد على الاقتصاد الصناعي إلى اقتصاد الخدمات ، و كذلك إعادة النظر في الاتجاهات السياسية و في علاقة الفرد بالدولة ، و قد ظهر رد فعل ما بعد الحداثة في ثورة 1968 ، " و تتجلى ظاهرة ما بعد الحداثية في ميادين عديدة من النشاط الثقافي ، مثل الهندسة المعمارية ، و الأدب ،و التصوير الفوتوغرافي، و الفيلم ، و الفن التشكيلي ، و الفيديو ، و الرقص ، و الموسيقى ، و في ميادين أخرى ، و بتعابير عامة تتخذ صورة البيان الواعي ذاتيا ، و المتناقض ذاتيا ، و المدمر للذات ، فهي مثل قول شيء و في الوقت ذاته حصره داخل فواصل معترضة ، فتكون النتيجة إبراز و تدمير ، يكون الأسلوب معرفة و معرفة ساخرة ، فالخاصية المميزة لما بعد الحداثية تسغى في النهاية إلى إدخال الأعراف و الافتراضات و تقويتها بقدر ما هي تريد تدميرها و تهديمها ، و مع ذلك يبدو من المعقول القول إن الهم البدئي لما بعد الحداثية هو تغيير طبيعية الطبيعي الخاص ببعض الصفات السائدة في طريقة حياتنا ، و إبراز أن تلك الكائنات التي نختبرها من دون تفكير فنحسبها طبيعية ــ و قد تشمل الرأسمالية و النظام الأبوي و المذهب الإنساني الليبرالي — و هي في واقع الأمر مخلوقات ثقافية و من صنعنا و ليست معطاة لنا... "[1].

و في مجال الهندسة المعمارية فقد كان التركيز في الهندسة الحداثية على الوظيفة العملية للشكل المعماري ، لذا تجنبت الهندسة الحداثية القوس و الأسطوانة و الزخرفة و كل الأشكال الفنية التي سادت العمارة ، أما في عمارة ما بعد الحداثة فقد عاد الاهتمام بالزخرفة و عادت الأقواس و الأسطوانات ثائرة على الجمود العملي و الثبات الوظيفي للهندسة الحداثية ، و معبرة عن أشواق الروح الإنسانية إلى النواحي الجمالية و تعب الضمير من الرتابة التي فرضتها عليه توجهات الحداثة المادية الجامدة .

[1] – ليندا هاتشيون ، **سياسة ما بعد الحداثة** ، ترجمة : حيدر حاج اسماعيل (الطبعة الأولى ؛ بيروت :المنظمة العربية للترجمة ، 2009) ، ص : 66.

وقد تجلت توجهات ما بعد الحداثة في النواحي الفكرية و الفلسفية في الفترة الممتدة من سبعينيات القرن العشرين و إلى نهاية القرن العشرين و بداية القرن الواحد و العشرين ، و قد شمل مفهوم ما بعد الحداثة شتى أنواع العلوم الإنسانية و الأدبية و الفنية ، و جمع بين مختلف آراء ممثلي ما بعد الحداثة خاصية روح الثورة على كل ما هو حداثي ، فقد ثاروا على البنيوية و رفضوا الأنساق العامة و رفضوا التميز الوحدوي و عرضوا التناص كبديل عنه ، و قد رفضوا التمركز حول اللغة و حول الدال و المدلول ، و ثاروا على كل مسلمات المنظومة الفكرية الغربية ، و استعملوا التفكيك و التشتيت و الاختلاف و الإغراب ، و قد اقترنت ما بعد الحداثة بالفوضى و العدمية و القلق و الاضطراب ، و حارب فكر ما بعد الحداثة الذاتية و التمركز حول الذات البيضاء الغربية و ما لها من خصائص و مميزات ، و سعوا إلى فضح ممارسات الشركات الرأسمالية المهيمنة على الواقع ، و سعوا إلى نقل الفكر إلى القضايا الهامشية ، و أزاحوا الحواجز بين المتخيل و الواقع [1] .

أساليب ما بعد الحداثة : و قد اعتمد أتباع ما بعد الحداثة على عدة أسس و أساليب ، منها أسلوب التقويض ، فقد عملوا على تقويض مرتكزات الحداثة الغربية و المسلمات الفكرية التي سادت في الحداثة و في المجتمعات الغربية ، و قد اعتمد أتباع ما بعد الحداثة لتهديم الحداثة على معاول التشتيت و التفكيك و الهدم و التناقض ، و ركزوا على التشكيك في المسلمات الغربية و المفاهيم العقلية ، و ذلك بهدف زعزعة الثقة في المسلمات الحداثية ، فتم التشكيك في الدال و في علاقته مع المدلول ، و تم التشكيك في البنى اللغوية و الفكرية ، و في مقابل سعي الحداثيين إلى إيجاد وعي واقعي براجماتي فقد سعى أتباع ما بعد الحداثة إلى نشر العبثية و العدمية و اللامعنى ، و لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن بدائل واقعية نفعية ، فلم تفزعهم العدمية و لم يتخوفوا من نتائجها الواقعية و الاجتماعية ، و في مقابل سعي الحداثيين إلى البحث عن الروابط الصورية و المنطقية بين البنى بحثا عن التناسق و المعنى فأتباع ما بعد الحداثة بحثوا عن التشتيت و التفكيك و التناقض ، و رفضوا الفكر الوحدوي لأتباع الحداثة ، و في مقابل تركيز الحداثيين على اللغة فقد ركز أتباع ما بعد الحداثة على الصورة و تزامن ذلك مع تطور السينما و التصوير ، و قد أخذت الصورة مكانة أساسية في فكر ما بعد الحداثة ، و قد تعمد أتباع ما بعد الحداثة الغموض

---

[1] – أنظر : محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي ، **ما بعد الحداثة فلسفتها** (الطبعة الأولى ؛ الدار البيضاء : دار توبقال ، 2007) ، ص:73.

و الإغراب في آرائهم و أفكارهم و مصطلحاتهم ، و ابتعدوا عن الوضوح و عن المعاني المباشرة ، مما جعل الآراء تتضارب حول مصطلحاتهم و آرائهم ، وكمثال على ذلك غموض تفكيكية ديريدا و ما أثارته من تأويلات حول معناها ، و في مقابل بحث الحداثيين عن الوحدات النصية و عن التمايز بين النصوص فقد بحث أتباع ما بعد الحداثة عن تداخل النصوص في ما اصطلحوا عليه بالتناص ، و قد سعى أتباع ما بعد الحداثة إلى تشتيت و تقويض و تفكيك المفاهيم الثابتة التي قامت عليها الحداثة كمفهوم اللغة و الدال و المدلول و البنية و العقل و التركيب و الجوهر ، و في مقابل تركيز الحداثة على البنية الداخلية و رفضها للتأثير الخارجي و للخلط بين البنيات ، فقد قامت ما بعد الحداثة على التداخل و على البحث عن المؤثرات الخارجية ، و قد سعت ما بعد الحداثة من خلال فتح البنى الداخلية على العالم الخارجي إلى نشر روح التعاون والتعايش بين الاختلافات ، و سعى أتباع ما بعد الحداثة إلى نشر روح التحرر و رفض هيمنة الخطابات المؤسسية الرسمية ، والتحرر من أساطير الحضارة البيضاء ، و نشرت في مقابل ذلك التوجه إلى الخطاب الهامشي الشعبوي ، و في مقابل تركيز المناهج الحداثية على المؤثرات الداخلية للبنى فقد ركز مجاوزوا الحداثة على البنى الخارجية فأرجعوا للمؤلف مكانه و كذلك القارئ ، و درسوا المؤثرات الخارجية التاريخية و الاجتماعية ، و حطموا الحدود البنيوية بين الأجناس الأدبية ، فأصبح الأدب عندهم خليطا لا يميز بين الأجناس ، و قد تخلت ما بعد الحداثة عن إعطاء المعاني المباشرة ، فكتابات أتباعها تتميز بالغموض و تشتيت المعاني و غياب المعنى الواضح ، و قد رفض أتباع ما بعد الحداثة الحقائق و أنكروا وجودها ، كما رفضوا المناهج الجاهزة المقولبة التي تستعمل كآلات للوصول إلى الحقيقة ، فرفضوا أن يكون للناقد للنص الأدبي مقاييس و آليات يحتكم إليها في دراسته للنص الأدبي ، فقراءة النص تختلف باختلاف قارئه و من أهم رواد ما بعد الحداثة جان بودريار و جاك دريدا[1].

الفرع الثاني : الدلالات العائمة عند جان بوديريار :

من أهم منظري ما بعد الحداثة الفيلسوف الفرنسي جون بودريار (1929 ، 2007) ، و قد رفض بودريار نظرية البنيوية حول علاقة الدال بالمدلول ، و رفض القول بوجود

---

[1] – أنظر : جياني فاتيمو ، **نهاية الحداثة الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة** ، ترجمة : فاطمة الجيوشي (دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، 1998) ، ص: 125- 183.

الحقائق بل قال بالدلالات العائمة التي ترفض القول بوجود أية حقيقة ، وسعى إلى الهروب إلى عالم الخيال و الافتراض ، و قد شرح بودريار أفكاره في كتابه "التظاهرات و المحاكات " سنة 1981 ، و تبنى بودريار مفهوم ما فوق الحقيقة لأن مفهوم الحقيقة لا يمكن تحققه و ذلك لارتباطه باللغة و ما فيها من مبالغة و مجاز ، و يسود مفهوم ما فوق الحقيقة في وسائل الإعلام التي ترفض الوقوف عند أي حقيقة إلا عند المفاهيم التي تفرضها هي .

و قد سادت العدمية فلسفة بودريار فقد هرب إلى عوالمه العدمية المتخيلة ، و جعله هذا الهروب يعتبر حرب الخليج سنة 1991 حدثا إعلاميا خياليا لخلو هذه الحرب من المنطلقات الواقعية ، و في تحليل بودريار لأحداث الحادي عشر من سبتمر يستخدم دلالاته العائمة ، " فالبرجان يشكلان في نفس الوقت موضوعا ماديا معماريا ، و موضوعا رمزيا (رمز القوة المالية و الليبرالية العالمية) ، الجسم المعماري تحطم ، غير أن الموضوع الرمزي هو الذي كان مستهدفا و أريد تدميره ، و الاعتقاد الحائر أن التدمير المادي أدى إلى التدمير الرمزي ، لكن في الواقع لا أحد حتى الإرهابيين أنفسهم لم يتوقعوا الانهيار الكامل للأبراج ، في الحقيقة إن انهيارهما الرمزي هو الذي أدى إلى انهايرهما المادي ، و ليس العكس ... "[1]،و قد ظهر تأثير أفكار بودريار في عالم السينما في الأفلام الخيالية و الأفلام التي تزول فيها الحواجز بين عالم الواقع و عالم الخيال [2].

الفرع الثالث : إنكار الحقائق الكلية عند جان فرانسوا ليوتار :

و من أهم رواد ما بعد الحداثة المفكر الفرنسي جون فرنسوا ليوتار[3] ، و قد أنكر ليوتار وجود الحقيقة متأثرا في ذلك بنيتشه ، و أنكر قدرة المعرفة على الوصول إلى صورة من صور

---

[1] – جان بودريارد ، إدغار موران ، **عنف العالم** ، ترجمة : عزيز توما (الطبعة الأولى ؛ سوريا : دار الحوار للنشر و التوزيع ، 2005) ، ص : 49 .

[2] – أنظر : بيتر بروكر ، **الحداثة و ما بعد الحداثة** ، مرجع سابق ، ص : 238 .

[3] – جون فرانسوا ليوتار : (1924 _ 1998) فيلسوف و عالم اجتماع و ناقد فرنسي من أبرز رواد ما بعد الحداثة ، بدأ مسيرته الفكرية متأثرا بالتيارات الفكرية الشيوعية و اليسارية ، ثم توجه توجها نقديا راديكاليا ، فانتقد

الحقيقة ، فالبنيوية الحداثية اعتمدت على اللغة للوصول إلى الحقيقة و عناصر اللغة لا يمكن الوثوق فيها لأن اللغة تعتمد المجاز و المبالغة و الأساليب البلاغية ، و كل ادعاءات التنوير و العقلانية الغربية بالوصول إلى الحقيقة العلمية هي ادعاءات جوفاء لا أساس لها من الصحة .

و قد انتقد ليوتار سطوة العقل الحداثي و عجرفته التي تؤدي إلى محاولة بسط النفوذ ، و هذا في رأيه ما أنتجته الثقافة الإنسانية العقلانية و التنويرية و الحداثية ، وقد طبق ليوتار نظرته حول الحداثة و العقلانية على النقد الأدبي ، فالنقد الأدبي في نظره يجب أن لا ينطلق من أي قواعد مسبقة أو أي أطر عقلية .

كما استعمل ليوتار أسلوب النقد ليبين مجاوزة ما بعد الحداثة للأطر الحداثية في المجال الاجتماعي و السياسي ، و اعتبر ذلك نتيجة منطقية للتطور العلمي الذي غلب الأداتي على النظري ، " فلقد تم تغيير شكل العمل السياسي بتركيب الفلسفة على الحالة الفعلية للمجتمع الذي نحيا فيه ، بشكل مستقل عن أية نظرية فلسفية مسبقة عن الحالة التي ينبغي أن يكون عليها المجتمع أو التي يمكن أن يكون عليها ، فليوتار ليس مهتما بالمثل أو التجريدات ، لكنه مهتم بالمسألة التي في متناول اليد ، و بهذا يمكن أن نسميه ماديا في مقابل المثالي " [1].

الفرع الرابع : التفكيكية عند جاك ديريدا .

غموض مفهوم التفكيكية : يعد جاك ديريدا[2] من أهم رواد ما بعد الحداثة ، و قد ابتكر ديريدا استراتيجية التفكيك ، و رفض تعريفها أو تحديد معالمها المنهجية ، و "تنصلات دريدا

الماركسية و انتقد التنوير و الحداثة التي ظهر فشلها في القرن العشرين بعد أن كانت سببا في ظهور الأنظمة الشمولية و الاستبدادية ،و قد تعرضت أفكار ليوتار لانتقادات بسبب نزعته التشاؤمية ، و تركيزه على الجانب السلبي للتنوير ، و إهماله للنتائج الإيجابية ، للمزيد أنظر :

- Enc Gérald SFEZ, JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[1] – جيمس وليامز ، **ليوتار نحو فلسفة ما بعد حداثية** ، ترجمة : إيمان عبد العزيز (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2003)، ص : 22 .

[2] – جاك دريدا : (1930 – 2004) فيلسوف فرنسي من أصول يهودية جزائرية ، تمثل إسهامه الرئيسي في فكر ما بعد الحداثة في ابتداعه للاستراتيجية التفكيكية و تطويره لها ، و كان غرضه من ذلك إتمام ما قام به هايدجر من مجاوزة للميتافيزيقا و لتأثيراتها على الفكر الغربي ، ومن أهم إسهاماته الفكرية في هذا المجال سعيه لتقويض مركزية الكلمة

من تحديد هذا الاتجاه الفكري بدقة ، تقدم العائق الأكبر لأي محاولة تحاول القيام ببلورة تفكير هذا الفيلسوف في شكله النهائي فيما يخص هذا المنهج تحديدا ، فدريدا على سبيل المثال يخبرنا بأن التفكيكية ليست أداة تحليلية و لا هي أداة نقدية ، و لا هي منهج ، و لا عملية و لا هي فعل ينجز على النص بواسطة الذات ، بل هي بالأحرى و على الأصح مصطلح يقاوم أي تعريف و أي ترجمة " [1].

تفكيك ديريدا للمفاهيم الحداثية : و قد استخدم دريدا الاستراتيجية التفكيكية لنقض و تقويض كل المسلمات الميتافيزيقية التي أقامتها الحداثة ، فقوض مفهوم الدال و المدلول و الجوهر و المعنى ، و فضح الميثولوجيا البيضاء التي أقامتها المؤسسات الغربية ، هذه الميثولوجيا التي قامت على أساس الاستغلال للآخر و الاستعمار و التغريب ، و ثار ديريدا على المفاهيم البنيوية كالبنية و الدلالة ، فعوض الصوت بالكتابة و رأى أن للدال معان عديدة و ليس له معنى واحدا ، و قد اتسمت تفكيكية ديريدا بالنفور من كل ثبات في المعاني و المناهج ، و حتى التفكيكية هي عنده ليست منهجا ، و قد سعى ديريدا إلى تقويض و تفكيك كل المصطلحات التي أوجدتها الفلسفة الحديثة ، كمفهوم الدال و المدلول و البنية و الجوهر و الكلام و اللغة و الطبيعة و التمظهر و الكل ، و اعتمد دريدا على إعادة قراءة الكتابات الفلسفية المحورية في الثقافة الغربية ، ليجعل منها ظواهر لغوية نابعة من الكتابة [2].

و التركيز في المقابل على الصورة و على الكتابة ، و قد أثرت التفكيكية تأثيرا واسعا في فكر ما بعد الحداثة ، وذلك في الربع الأخير من القرن العشرين ، للمزيد أنظر :

- Catherine MALABOU, JACQUES DERRIDA , Encyclopædia Universalis, OPCIT .

[1] – جاك ديريدا ، **في الروح هايدغر و السؤال** ، ترجمة : عماد نبيل (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الفارابي ، 2013) ، ص : 17 .

[2] –كمثال على هذه الاستراتيجية أنظر : جاك دريدا ، **أطياف ماركس** ، ترجمة : منذر عياشي (الطبعة الثانية ؛ حلب: مركز الإنماء الحضاري ، 2006) ، و كتاب : جاك دريدا ، **المهماز أساليب نيتشه** ، ترجمة : عزيز توما (الطبعة الأولى ؛ حلب : دار الحوار للنشر و التوزيع ، 2010) ، ص:5 – 62 .

الأسس الفلسفية للتفكيكية : و قد استمد دريدا منهجه من الظواهرية و استخدم العديد من المصطلحات التي استخدمها هوسرل[1] ، كما تأثر ديريدا بوجودية هايدغر ، و استقى كذلك من البنيوية " فكرة أن المعنى ينبغي أن يوضح في حدود النظام الذي يحكمه ، و كذلك بواسطة التناقضات التي تدار بواسطة هذا النظام ، و كما أن البنيوي ليفي شتراوس يستخدم التناقضات بين النيء و المطبوخ لتوضيح الممارسات الثقافية المتعلقة بتناول الطعام عند الشعوب المختلفة ، فإن قراءة دريدا للنصوص الفلسفية أيضا تبدأ من خلال تشخيص تناقضات الثنائيات المفهومية الأساسية التي يعتمد عليها في أطروحاته : الكلام — الكتابة ، و النفس — الجسد ، و المحسوس — و المعقول ، و الحرفي — المجازي ، و الطبيعي — الثقافي ، و الذكري — الأنثوي ..." [2]، ثم يستخدم ديريدا هذه المتناقضات لزحزحة المفاهيم الثابتة التقليدية و ليحل محلها المفاهيم المتناقضة التي تصبح ممكنة و ليحل كذلك المفاهيم الهامشية و المبعدة مكان المفاهيم المركزية التقليدية[3] ، و قداختلفت الآراء في فلسفة ديردا هل يمكن أن تسلك في التيارات الفلسفية الغربية المعاصرة أم أن التفكيكية فلسفة فيلسوف يرفض الأنساق الفلسفية .

علاقة التفكيكية باللغة و الأدب : و نجد أن منهج التفكيك قد انتقل إلى النقد الأدبي رغم رفض ديريدا عد التفكيكية أسلوبا نقديا أو تحليليا ، و هذا الانتقال نابع من طبيعة القراءة التفكيكية للنصوص الفلسفية ، " فتبدو لنا فلسفة التفكيك مبطنة بفلسفة للغة ، فهي لا تتأمل الظواهر و تصوغ تأملاتها الفلسفية في صيغ مقررة ، و إنما تتأمل الظواهر من خلال اللغة و تطور أفكارها باللغة أيضا ، بل تصف معضلات الفكر من خلال المعضلة اللغوية ذاتها ، فاللغة ليست مجرد وسيلة مساعدة لخدمة أفكار الفيلسوف ، أو أدة للتواصل فحسب ، بل هي أيضا شرط الفكر ذاته ، و هذا ما راح ديريدا يتعقبه في النصوص الفلسفية الأخرى ، إذ لا يمكن كما يرى ديريدا تصور الفلسفة خارج النطاق النصي المتحقق " [4] .

---

[1] – أنظر : جاك دريدا ، **الصوت و الظاهرة مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل** ، ترجمة : فتحي إنقزو (الطبعة الأولى ؛ المغرب : المركز الثقافي العربي ، 2005) .

[2] – جاك دريدا ، **في الروح** ، مرجع سابق ، ص : 20 .

[3] – أنظر :جاك ديريدا ، **صيدلية أفلاطون** ، ترجمة : كاظم جهاد (تونس : دار الجنوب للنشر ، 1998) .

[4] – جاك دريدا ، **في علم الكتابة** ، ترجمة : أنور مغيث و منى طلبة (الطبعة الثانية ؛ القاهرة : المركز القومي للترجمة ، 2008) ، ص : 21 .

أثر التفكيكية في توجهات ما بعد الحداثة : و قد تغذت نزعات ما بعد الحداثة من التفكيكية في رفضها للمركزية الغربية و منتجاتها الفلسفية و العنصرية كما تغذت عليها التوجهات التحررية مثل ثورات 1968 ، مما جعل المؤسسات الأكاديمية الغربية تنظر بعين الريبة إلى التفكيكية، و قد اعتمد ديريدا في استراتيجيته التفكيكية على تقويض الثنائيات الفكرية الميتافيزيقية التي قامت عليها الفلسفة الغربية منذ الفلسفة اليونانية ليحل محلها المفاهيم الثنائية التي تجمع بين الشيء و نقيضه ، و استخدم مصطلحات تفنن في نحتها ، مثل مصطلح الفرمكون الذي يعني السم و الدواء معا ، و طبق ديريدا استراتيجيته التفكيكية على الكتابات الفلسفية الرئيسية في الحضارة الغربية [1].

التوجه العدمي للتفكيكية : و لم تخرج التفكيكية عن التوجهات العامة العدمية للنصف الثاني من القرن العشرين ، هذه العدمية التي تظهر ابتداءا من مفاهيمها التي لا تقبل الضبط أو القولبة ، " فقد تحدث ديريدا في نص بعنوان رسالة إلى صديق ياباني عن استراتيجية التفكيكية ، معتمدا على ما دعاه بالتحديد السلبي لدلالة مفردة التفكيك ، و لهذا فإن التساؤل حول هذه الدلالة سيتسم هو أيضا بالصيغة السلبية التالية : ما الذي لا يكون التفكيك أو بالأحرى ما الذي لا يجب أن يكونه ؟...لكن الصعوبة هنا تتمثل في كون كل مفهوم تحديدي قابلا للتفيك بدوره ، و هو ما أكد عليه دريدا في رسالته المذكورة قائلا : إن صعوبة تحديد مفردة و بالتالي ترجمتها إنما تنبع من كون جميع المحمولات و جميع المفهومات التحديدية و جميع الدلالات المعجمية و حتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة و هي تمنح نفسها لهذا التحديد و هذه الترجمة ، خاضعة هي الأحرى للتفكيك و قابلة له ..."[2].

الفرع الخامس : العلاقة بين السلطة و المعرفة عندميشيل فوكو :

---

[1] – للمزيد حول تفكيكية دريدا أنظر : جاك دريدا ، **استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا حول الجامعة و السلطة و العنف و العقل و الجنون و الاختلاف و الترجمة و اللغة** ، ترجمة عز الدين الخطابي (الطبعة الأولى ؛ المغرب : إفريقيا الشرق ، 2013) .

[2] المرجع نفسه ، ص : 6 .

جنيالوجيا علاقة الفرد بالسلطة : من أهم أقطاب ما بعد الحداثة ميشيل فوكو[1] ، و قد رأى فوكو أن هناك ترابطا بين المعرفة و الخطاب و السلطة ، ففي كتابه نظام الخطاب سنة 1970 رأى فوكو أن أي خطاب يكسب شرعيته من السلطة الاجتماعية التي تكتسب معارف تفرضها بعد ذلك بالقوة في شكل خطابات[2] ، و ترتبط المعرفة عند فوكو بالقوة ، و بالتالي فالحقيقة نابعة من القوة التي تفرضها ، و باستخدامه لمنهج الحفر الأركيولوجي [3]بحث فوكو في تاريخ الحضارة الغربية عن أشكال الترابط بين القوة و المعرفة ، و قد حفر فوكو في جينيالوجيا علاقة الفرد بالسلطة في كتابه "المراقبة و العقاب" الذي صدر سنة 1975 [4]، ورأى في هذا المؤلف أن التسلط على الأفراد بدأ من مراقبة الفعل الجسدي و معاقبته ، و تطور إلى مراقبة العقول و النفسيات و توجيهها في الدولة المعاصرة ، و دعا إلى تحرير الفرد من هذه السلطة المؤسساتية التي تقيمها الدولة ، و قد اهتم فوكو بتحليل الخطاب و رفض أن يتم التحليل و فق منهجية ثابتة ، و رأى أن مناهج تحليل الخطابات و قراءتها متعددة و تختلف باختلاف القراء ، و لا يمكن حصرها في مفهوم واحد ، أو استعمال لوحة مفاتيح لتحليلها [5].

---

[1] – ميشيل فوكو : (1926 – 1984) فيلسوف فرنسي من أتباع البنيوية و ما بعد البنيوية من مناهج ما بعد الحداثة ، تمحورت أفكاره حول تحليل العلاقة بين الفكرة و السلطة الاجتماعية ، لذا فقد لجأ إلى تحليل الأساليب التي تؤثر بها المؤسسات الاجتماعية على توجيه الفكر ، حتى المؤسسات التي تبدو محايدة ، لذا درس فوكو تأثير المؤسسات الصحية و العقابية على العلاقات الأسرية و الجنسية ، من أهم كتاباته " **الكلمات و الأشياء**" ، و " **الرقابة و العقاب** " ، و " **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي** " ، للمزيد أنظر :

- Encyclopædia Universalis , OPCIT .

[2] – أنظر ميشيل فوكو ، **نظام الخطاب** ، ترجمة : سالم يافوت (الطبعة الثانية ؛ بيروت : المركز الثقافي العربي ، 1987) .

[3] – حول منهج الحفر الأركيولوجي عند فوكو أنظر :

[4] – ميشيل فوكو ، **المراقبة و المعاقبة ميلاد السجن** ، ترجمة :علي مقلد (بيروت : مركز الإنماء القومي ، 1990)، ص: 235.

[5] – للمزيد أنظر : ميشيل فوكو ، **نظام الخطاب** ، و كذلك لنفس المؤلف كتاب ، الكلمات و الأشياء ، ترجمة : مطاع الصفدي و آخرون (بيروت : مركز الإنماء القومي ، 1990) .

الهروب من القولبة الفكرية : و قد تعمد فوكو استعمال لغة غامضة مراوغة في كتاباته و غرضه من ذلك هو التحرر من كل قولبة فكرية ، و من كل وصف أو تصنيف ، لأنه يرفض كل المطلقات و كل التصنيفات ، و من الصعوبة بما كان تحديد السمات العامة لفكر فوكو من خلال كتاباته ، " لأن فكره يأتينا مسربلا ببلاغة يبدو أنها قصد منها إفشال أي تلخيص ، أو إعادة صياغة ، أو اقتباس قصير لأغراض التوضيح و الترجمة ، أو ترجمة للمصطلحات النقدية التقليدية ، تعكس خصوصية بلاغة فوكو في جانب منها تمرد جيله العام ضد وضوح تراثهم الديكارتي ، لكن الطبيعة الشائكة لأسلوب فوكو لها دوافع أيديولوجية أيضا ، فجمله لا تنتهي ، و جمله الاعتراضية و تكراراته ، و ما ينحته من كلمات و مفارقاته ، و جمعه للمختلفات ، و مناوبته بين المقاطع التحليلية و تلك التي تتخللها الروح الغنائية ، و مزجه للمصطلحات العلمية و الأسطورية ، كل هذه الأمور يبدو أنها قصد منها حجب خطابه عن أي تناول نقدي يقوم على مبادئ أيديولوجية تختلف عن مبادئه " [1].

طمس فوكو لكل المعالم : و قد توافق أسلوب فوكو الغامض مع توجهه الفكري الرافض لكل أنواع الخطابات التقليدية ، و أوغل في توجهه هذا إلى درجة هروبه حتى من العدمية التي رأى فيها خطابا مقابلا للعقلانية ، و هرب من صفة التشاؤمية لأنه رأى فيها بحثا عن الأفضل ، " و موقفه الفلسفي قريب من عدمية نيتشه ، و حديثه يبدأ حيث ينتهي حديث نيتشه في هذا هو الرجل ، من إدراك جنون كل الحكمة و حمق كل المعرفة و ليس عند فوكو ما نجده عند نيتشه من تفاؤل ، فإدراكه للطبيعة الزائلة لكل المعرفة إدراك يبلغ من صفاته أنه يثير القشعريرة ، و لكنه يستنتج من هذا الإدراك بشكل يخلو من صرامة نيتشه التي لا تريم ، و ما ذلك إلا لأن خطاب فوكو بلا مركز ، فكله سطح ، و قد أريد له ذلك ففوكو يرفض باتساق فوق ما نجده عند نيتشه كل دافع للبحث عن أصل أو موضوع متعال يمكنه أن يمنح معنى خاصا للحياة البشرية ، و حديث فوكو سطحي بشكل متعمد و هذا يتفق مع الهدف الأكبر لمفكر يريد أن يزيل الفرق بين السطوح و

---

[1] – جون ستروك ، **البنيوية و ما بعدها من ليفي شتراوس إلى ديريدا** ، ترجمة : محمد عصفور (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1996) ، ص : 97.

الأعماق ، و أن يبين أن هذا الفرق كلما نشأ دل على أثر القوة المنظمة ، و أن هذا الفرق نفسه هو أقوى الأسلحة التي تملكها تلك القوة لإخفاء عملياتها "[1] .

الفرع السادس : التعدد و الاختلاف عند جيل دولوز:

رفض دولوز للتوجهات الوحدوية : من أهم رواد ما بعد الحداثة جيل دولوز[2] و قد اهتم دولوز بصفة خاصة بالتعدد و الاختلاف ، و انتقد المذاهب الفلسفية التي تقوم على الوحدة و على التمييز بين الجواهر ، فقد انتقد دولوز فلسفة لايبنيتز و سبينوزا و برغسون [3]، و نقل دولوز نظرته التعددية إلى الحياة العملية ، فرأى أن الديموقراطية القائمة على التعدد و الاختلاف هي أنسب النظم للواقع المعاصر ، و انتقد مفهوم الوحدة ، و قد أسس مفاهيمه عن الاختلاف و الديموقراطية في كتابه التأسيس و الاختلاف [4] ، " و في عمل دولوز المشترك مع فليكس غاتاري ، تجد أن مبدأ الأفقية الذي يميز فلسفة دولوز الخاصة يبدو واضحا بشكل لافت للنظر في نقده لفرويد و التحليل النفسي ، فبالنسبة إلى دولوز و غاتاري ، إن نظرية فرويد حول عقدة أوديب تخدم غرض تأكيد هيمنة الفكر التسلسلي الهرمي المتراتب ، و الشبيه بالشجرة ، و يقول الكاتبان إن مبدأ أوديب يقود حتما إلى فكرة الحدث الأصلي أو الصدمة ، و هذا أمر يجده مؤلفا كتاب أوديب الضد اختزاليا بشكل ينقصه الخيال ..." [5].

---

[1] - ص : 98 .

[2] - جيل دولوز : (1925- 1995) فيلسوف فرنسي ظهر تأثير فلسفته بصفة خاصة في الفترة الممتدة من الستينيات إلى وفاته في تسعينيات القرن العشرين ، و يصنف فكره على أنه من مذاهب ما بعد الحداثة و ما بعد البنيوية ، له العديد من المؤلفات التي كان لها تأثير في الأوساط العلمة و الأكاديمية الغربية في الربع الأخير من القرن العشرين من هذه المؤلفات " نيتشه و الفلسة " ، و " فلسفة كانط النقدية " و " منطق المعنى " ، للمزيد أنظر :

- Bruno PARADIS, GILLES DELEUZE , Encyclopædia Universalis, OPCIT .

[3] - أنظر : جيل دولوز ، **البرغسونية** ، ترجمة : أسامة الحاج (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، 1997) ، ص: 5 – 34 .

[4] للمزيد حول فلسفة دولوز أنظر : جيل دولوز و كلير بارني ، **حوارات في الفلسفة و الأدب و التحليل النفسي و السياسة** ، ترجمة : عبد الحي أزرقان و أحمد العلمي (الدار البيضاء : إفريقيا الشرق ، 1999)، ص: 159 .

[5] – جون ليشته ، **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة** ، ترجمة : فاتن البستاني (الطبعة الأولى ؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، 2008) ، ص : 218 .

و قد ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين مجموعة من النظريات الأدبية والنقدية والثقافية التي رافقت مرحلة ما بعد الحداثة ، و زاد انتشار هذه النظريات مابين سنوات الستين والتسعين من القرن العشرين ، و بصفة خاصة بعد ما اصطلح عليه بثورة الطلاب سنة 1968، وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى التأويلية ، ونظرية التلقي والتقبل، والنظرية التفكيكية، والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، ونظرية النقد الثقافي، والنظريات الثقافية ، والنظرية الجنسية ، ونظرية الجنوسة ، والنظرية التاريخانية الجديدة ، والنظرية العرقية ، والنظرية النسوية ، والنظرية الجمالية الجديدة ، ونظرية ما بعد الاستعمار ، ونظرية الخطاب (ميشيل فوكو)، والمقاربة التناصية ، والمقاربة التداولية ، والمقاربة الإثنوسينولوجية ، والمقاربة المتعددة الاختصاصات، والفينومينولوجيا ، والنقد البيئي، والنقد الجيني ، والنقد الحواري ، والمادية الثقافية ، وسيميوطيقا التأويل ، وسيميوطيقا الأهواء...[1]، و عبرت هذه التوجهات الجديدة عن نزعة عدمية عامة تضمنت محاولة مجاوزة الميتافيزيقا بكل أشكالها ، كما تجاوزت حتى الأنساق البنيوية ، و حاولت إلى جانب هذه المجاوزة العدمية التأسيس لعدم التأثير السلبي على الحياة الاجتماعية و السياسية و نقلها نحو التعدد و الاختلاف و رفض كل أشكال التسلط ، و ظهرت حتى في النزعات الشبابية المتمردة على الأعراف و التقاليد الاجتماعية .

المطلب السادس : الهرمنيوطيقا المعاصرة .

الفرع الأول : أصول الهرمنيوطيقا :

الأصول التاريخية للهرمانيوطيقا : تمتد نظرية التأويل و الهرمنيوطيقا إلى العصور الوسطى في قراءة النصوص الدينية و تأويلها و إرجاعها إلى معانيها ، و لكن هذا المفهوم اللغوي المباشر تجاوزته الهرمنيوطيقا المعاصرة التي اتخذت مفهوما فلسفيا يحاول فهم الإنسان و الوجود من خلال تأويل اللغة و النصوص ، و قد مزجت التأويلية بين عدة مذاهب فلسفية كوجودية هيدجر و ظواهرية هسرل ، و تجاوزت التأويلية النظرية البنيوية بقولها بالسياق التاريخي للنصوص ، و كذا بانفتاح الذات على الآخر، و قد عمت النظرية التأويلية كل فروع المعرفة الإنسانية في الربع الأخير

[1] – للمزيد حول مذاهب ما بعد الحداثة أنظر كتاب : جياني فاتيمو ، **نهاية الحداثة الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة** ، مرجع سابق .

من القرن العشرين معبرة بذلك عن الروح العامة التي تبحث عن الانعتاق من المذاهب المادية و العلماوية ، معتمدة في ذلك على الهروب إلى عوالم مجهولة الحدود و الغايات ، ومن أشهر ممثلي النظرية التأويلية بول ريكور و غادامير [1] .

و قد اختار رواد الهرمنيوطيقا هذا اللفظ لأن له امتدادا تاريخيا إلى آلهة اليونان الوارد ذكرها في الإلياذة ، فإله اليونان هرمس يوصف عندهم بأنه المعبر عن لغات الآلهة التي يترجمها للفانين ، كما أنه يتصف بالروغان و عدم الالتزام أو التحيز ، " و من طبيعة هرمس كما قلنا أنه لا ينتمي إلى موضع بعينه و ليس له محل إقامة دائم ، فهو دائما في الطريق بين هنا و هناك ، و عندما يكون المرء في الطريق فهو عرضة لتقلبات الحظ ، و حين يعثر المسافر أو التاجر على ثروة مباغتة غير مرتقبة ستكون تلك هبة من هرمس لأنه إله الثراء المفاجئ و ضربات الحظ ، و هو لذلك أصلح من يكون إلها لتأويل النصوص ، لأن حل مشكلة تفسيرية ما قد يكون بتوفيق هرمسي ، فالتأويل ومض مفاجئ بصيرة مباغتة ، و الفهم بارقة ، و القبض على المغزى حدث خاطف ، و هو مثل هرمس ، محايد أخلاقيا ، فالفهم عملية عقلية خالصة لا دخل فيها للأخلاق ، قد يكون الاستبصار المفاجئ إيقاظا سارا و قد يكون محبطا و مخيبا ، إذ يجرد المرء من وهم لذيذ ، غير أن الفهم ذاته محايد دائما من الوجهة الأخلاقية "[2].

و قد تطورت المعاني المرتبطة بمصطلح الهرمنيوطيقا بتطور استعمالتها ، فقد استخدم هذا المصطلح عند مفسري و شارحي الكتاب المقدس و كان يعني القواعد العامة التي تضبط شرح و تفير الكتاب المقدس ، و حين تمرد البروتستنت على سلطة الكاثوليك التفسيرية كان لا بد لهم من قواعد تضبط تفسيرهم و شرحهم المرتجل للكتاب المقدس ، ثم تطور مفهوم الهرمنيوطيقا في القرن الثامن عشر مع ظهور العقلانية ليرتبط بمفاهيم عصر الأنوار معتمدا على فقه اللغة و على التاريخ في قراءة الكتاب المقدس قراءة دنيوية بعيدة عن التقديس .

---

[1] – للمزيد حول التأويلية أنظر : سعيد توفيق ، **في ماهية اللغة و فلسفة التأويل** (الطبعة الأولى : بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، 2002) .

[2] – عادل مصطفى ، **فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر** (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : رؤية للنشر و التوزيع ، 2007) ، ص : 31 .

المفهوم المعاصر للهرمنيوطيقا : ثم انتقل مفهوم الهرمنيوطيقا عند شلايرماخر و دلتاي إلى مستويات أعم من فقه اللغة ليتناول القواعد العامة للفهم ، و اعتمد مارتين هايدجر على فينومينولوجيا هوسرل لينتقل بالهرمنيوطيقا من محل التأويل و الفهم إلى مجال الوجود الإنساني ، " و قد أطلق هيدجر على التحليل الذي قدمه في الوجود و الزمان اسم هرمنيوطيقا الدازاين ، و لا تشير الهرمنيوطيقا في هذا السياق إلى علم أو قواعد تأويل النصوص ، و لا إلى منهج للعلوم الروحية (الإنسانية) ، و إنما تشير إلى تبيان فينومينولوجي للوجود الإنساني ذاته يشير تحليل هيدجر إلى أن الفهم و التأويل هما طريقتان أو أسلوبان لوجود الإنسان ، ليس الفهم شيئا يفعله الإنسان بل هو شيء يكونه ، و من ثم يتكشف تأويل الدازاين عند هيدجر ، و بخاصة بقدر ما يمثل أنطولوجيا الفهم ، يتكشف أيضا أنه هرمنيوطيقا ، لقد كان بحثه هرمنيوطيقيا في المحتوى و في المنهج أيضا " [1] و استمر هذا المنهج عند تلميذه هانس جورج غادامير .

الفرع الثاني : التأويلية عند بول ريكور :

أصول التأويلية عند بول ريكور : لقد حاول بول ريكور[2] إيجاد نسخته الخاصة من الهرمنيوطيقا ، فجمع في تأويليته بين فينومينولوجيا هوسرل [3]؛ ، مع مجاوزته للأسس المثالية

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 76 .

[2] – بول ريكور : (1913 – 2005) فيلسوف فرنسي من أهم أقطاب الفلسفة الفرنسية و الغربية في القرن العشرين، يعتبر ريكور من أبرز رواد التأويلية في فلسفة ما بعد الحداثة ، و قد أخذت التأويلية عنده مفهوما فلسفيا بعيدا عن المفهوم التقليدي ، فالتأويلية عند ريكور هي إعادة قراءة للأحداث و للموجودات و الماهيات وفق التأويل اللغوي ، من أهم كتاباته : " نظرية التأويل " و التاريخ و الحقيقة ، و " الزمن و الحكي " ، و" الخطاب و فائض المعنى " ، للمزيد أنظر :

بول ريكور ، **بعد طول تأمل السيرة الذاتية** ، ترجمة : فؤاد مليت (الطبعة الأولى ؛ الجزائر العاصمة : منشورات الاختلاف ، 2006) .

[3] – للمزيد أنظر : بول ريكور ، **صراع التأويلات دراسات هرمنيوطيقية** ، ترجمة : منذر عياشي (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2005)، 257 - 309 .

لفينومينولوجيا هوسرل ، و اعتمد على أنطولوجية هايدجر ، و لكنه لم يبدأ من النقطة التي بدأ منها هايدجر نقطة الكينونة في الوجود أو الدازاين كما عبر عنه هايدجر ، لأن الدازاين هو النتيجة ، و للوصول إلى النتيجة لا بد من دراسة المنهج الذي تحقق به الذات وجودها في الوجود ، و الأساس الذي ينبغي أن يدرس في ذلك هو اللغة ، و علاقة الدال بالمدلول [1]، و هنا يلتقي ريكور مع البنيوية قبل أن يجاوزها بالهرمنيوطيقا في دراسته للغة وللنصوص ، و من كل ذلك نرى أن تأويلية ريكور فيها جمع بين فينومينولجيا هوسرل و ووجودية هايدجر و لغوية دوسوسير وبذلك فقد جاوز ريكور رتابة المنهج الحداثي البنيوي ، و بحث لنفسه عن مزيج من الأفكار التي تتقاطع فيما بينها و يجاوز بعضها بعضا [2].

و في هرمنيوطيقا ريكور كما يظهر من كتابه عن الترجمة[3] الذي نشره سنة 1965 ، نجد رجوعا على التأويلية اللغوية للنصوص و الآليات التي يتم بها هذا التأويل ،" أي تأويل نص معين أو مجموعة من العلامات التي يجوز اعتبارها نصا ، التحليل النفي على سبيل المثال و بخاصة تفسير الأحلام ، هو شكل من الهرمنيوطيقا من غير شك ، ذلك أن كل عناصر الموقف الهرمنيوطيقي تتوافر فيه : فالحلم هو نص نص مليء بالصور الرمزية ، و المحلل النفسي يستدخم نسقا تأويليا لكي يقيض لحلم تفسيرا يخرج المعنى الكامن إلى السطح ، الهرمنيوطيقا هي عملية فك الرموز التي تمضي من المحتوى الظاهر أو المعنى الظاهر إلى المعنى الكامن أو الخفي أما موضوع التأويل أي النص بمعناه العريض فقد يكون رموزا في حلم و قد يكون أساطير المجتمع و الأدب و رموزهما " [4].

نقد ريكور للتأويلية الارتيابية : و يرى ريكور أن الهرمنيوطيقا تتعامل مع الرموز المتعددة القراءات و الأوجه ، كما يرى أن الهرمنيوطيقا الحديثة تتعامل مع الرموز بأسلوبين أسلوب يحاول نزع الأسطرة مع إبقاء المعنى الخلفي الحقيقي ، و منهج آخر ارتيابي يسعى من خلال التأويل

---

[1] – أنظر : حسن بن حسن ، **النظرية التأويلية عند ريكور** (الطبعة الأولى ؛ مراكش : دار تينمل للطباعة و النشر ، 1992) ، ص: 45.

[2] – أنظر : المرجع نفسه، ص:61 .

[3] – بول ريكور ، **عن الترجمة** ، ترجمة :حسين خمري (الطبعة الأولى ؛ الجزائر العاصمة : منشورات الاختلاف ، 2008) ، ص: 11.

[4] – عادل مصطفى ، مرجع سابق ، ص : 77 .

إلى القضاء على السطوح و الأعماق المؤولة و يظهر التأويل الارتيابي بشكل واضح عند ماركس الذي أرجع الاعتقاد إلى عوامل اقتصادية و حاول استئصال الاعتقاد الذي ينبني الظلم الاقتصادي على أساسه ، كما يظهر التأويل الارتيابي عند نيتشه الذي أرجع أصل الأخلاق التقليدية إلى الضعفاء و حاول استئصالها و إقامة أخلاق الأقوياء مكانا ، و عند فرويد تظهر الهرمنيوطيقا[1] بإرجاعه أصل كل المنتجات الإنسانية إلى الرغبة الجنسية و يدعو إلى تحرير مخزنها في اللاشعور ، "هذه هي هرمنيوطيقا الارتياب التي يمثلها الارتيابيون الثلاثة العظام : ماركس و نيتشه و فرويد كان كل واحد من هؤلاء يؤول الواقع السطحي الظاهر كزيف و كذب ، و يقدم نسقا من الفكر من شأنه أن يهدم هذا الواقع ، كان ثلاثتهم مناوئين للعقيدة مناوأة شديدة ، و كان ثلاثتهم يرون الفكر الحقيقي تمرسا في الارتياب و الشك ..."[2]

منهج ريكور في التأويل : و بسبب تناقض التأويلية الارتيابية و التأويلية الاستردادية ، يشق ريكور طريقا ثالثا يجمع بين الطريقتين ،"و يحاول أن يجمع بين عقلانية الشك من جهة و بين الإيمان بالتأويل الاستردادي أو الاستعادي ، و يضمهما معا في فلسفة تأملية لا تنسحب إلى تجريدات محضة أو تتنكس إلى تدريب بسيط في الشك ، فلسفة تقبل التحدي الهرمنيوطيقي في الأساطير و الرموز و تجسد من خلال التأمل ذلك الواقع الكامن وراء اللغة و الرمز و الأسطورة ..." [3]

الفرع الثالث : الهرمنيوطيقا عند هانز جيورغ غادامير :

[1] – للمزيد أنظر : بول ريكور ، **في التفسير محاولة في فرويد** ، ترجمة : وجيه أسعد (الطبعة الأولى ؛ دمشق : أطلس للنشر و التوزيع ، 2003) ، 327.

[2] – المرجع نفسه ، ص : 79 .

[3] – المرجع نفسه ، ص : 80 .

وقد ارتبطت التأويلية عند هانز جيورغ غادامير[1] بوجودية هايدجر ، فغادامير "تلميذ هيدجر النابه قام بتطوير متضمنا الهرمنيوطيقا الهيدجرية سواء في الوجود و الزمان أو في الأعمال اللاحقة إلى عمل نسقي منظم في الهرمنيوطيقا الفلسفية ضمنها كتابه **الحقيقة و المنهج** ، الذي يعد أيضا تحفته الكبرى و يعد شأنه شأن **الوجود و الزمان** لهيدجر من أهم الأعمال التي أنجزت في القرن العشرين ...و يتقدم جادامار بالهرمنيوطيقا خطوة أخرى إلى الأمام إلى المرحلة اللغوية ، فيدفع بأطروحته التي تفيد أن الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة ، فالهرمنيوطيا هي التقاء الوجود من خلال اللغة ، و ينتهي المطاف بجادامير إلى أن يؤكد الصبغة اللغوية للواقع الإنساني نفسه ، و تنغمر الهرمنيوطيقا في الأسئلة الفلسفية المحضة عن علاقة اللغة و الفهم و التاريخ و الواقع"[2] ، فالمعرفة في نظر غادامير هي انفتاح الذات على الآخر قبل أن تكون تمييزا بين الذات و الموضوع ، لأن المعرفة مستمدة من الوجود المتغير .

و لذلك لا يمكن البحث عن صيغ نهائية للمعرفة ، لأن هذا البحث لا يتفق مع طبيعة الوجود المتغيرة ، فيتتبع غادامير الأشكال الأولى لمحاولة البحث عن الصيغ الميتافيزيقية الكلية مجانبا لمنهج التاريخ عند هيجل [3]، لذلك يحاول غادامير أن يحرر " نمط وجود الفن و التاريخ و التجربة المنسجمة معهمها من التحيز الأنطولوجي المضمن في مثال الموضوعية العلمية ، و بالنظر إلى تجربة الفن و التاريخ فقد أفضى بنا الأمر إلى تأويلية كلية معينة العلاقة العامة للإنسان بالعالم ، و قد وضعنا هذه التأويلية الكلية على أساس مفهوم اللغة ليس فقط من أجل حمايتها ضد نزعة منهاجية

---

[1] – هانز جيورغ غادامير : (1900 – 2002) فيلسوف ألماني يعد مؤسس التأويلية المعاصرة ، تأثر بوجودية هايدجر ، و لكنه لم يوافقه في بعض أفكاره الفلسفية ، ألف غادامير كتابه الرئيسي **الحقيقة و المنهج** و نشره سنة 1960 و بين فيه أسس النظرية التأويلية المعاصرة ، للمزيد أنظر :

– هانز جيورغ غادامير ، **التلمذة الفلسفية سيرة ذاتية** ، ترجمة :حسن ناظم ، علي حاكم صالح (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2013) .

[2] – عادل مصطفى ، مرجع سابق ، ص : 76 .

[3] – أنظر : هانز جورج غادامير ، **بداية الفلسفة** ، ترجمة : علي حاكم صالح و حسن ناظم (الطبعة الأولى ؛ بيروت: دار الكتاب الجديدة ، 2002) ، ص: 21 .

زائفة لوثت مفهوم الموضوعية في العلوم الإنسانية ، بل أيضا لتجنب النزعة الروحية المثالية للميتافيزيقا الهيغلية في اللاتناهي ..." [1]

و يعتمد غادامير على هرمنيوطيقا اللغة لأن اللغة تمثل تعبيرا على انفتاح الذات على الوجود ، و تأويل اللغة يمكن من انفتاح الذات على غيرها ، و يمكن من كشف الأوهام التي تحول دون التواصل و التحاور بين الذوات ، و تمكن من تأويل مصطلحات مثل الشمولية و الكلية و السلطة ، كما أن هرمنيوطيقا غادامير تسعى إلى نقل الوعي من الوعي بالذات و إدراك الذات على منهج ديكارت ، إلى تحقيق الوجود في العالم لأن الوجود يسبق الماهية ، فتأويلية غادامير تسعى إل انفتاح الذات على الغير و إلى إيجاد نوع من الانفتاح على الغير و على التحاور ، و كذا البحث عن الخلفيات الفكرية للأفكار التي تحول دون تحقيق التفاهم بين البشر[2] .

المطلب السابع : الفيزياء في القرن العشرين و المادية النسبية الملحدة .

الفرع الأول : تغير الإشكالات الفلسفية التقليدية حول التصور الكلي للمادة :

الانقلاب الجذري في التصور الكلي للمادة : بحلول القرن العشرين تغيرت المفاهيم الفيزيائية و تغيرت معها النظرة الميتافيزيقية للفلاسفة الأوربيين حول المادة الكلية ، فقد كانت اهتمامات الفلاسفة قبل القرن العشرين منصبة على إشكالات حدوث المادة و قدمها و علاقة

[1] – هانز جورج غادامير ، **الحقيقة و المنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية** ، ترجمة : حسن ناظم و علي حاكم صالح (الطبعة الأولى ؛ طرابلس : دار أويا لطباعة و النشر ، 2007) ، ص: 614 .

[2] – أنظر : المرجع نفسه .

الأعراض بالجواهر و العلل بالمعلولات و الطبيعة الأصلية للمادة ، و خلق المادة أو قدمها ، و تسييرها أو قيامها بذاتها و من ثم ظهرت النزاعات بين الفلاسفة و أتباع الأديان حول عقيدة الخلق الإلهي و حول قدم العالم ، و انطلاقا من العقائد الدينية حول خلق الكون ، و من التصورات اليونانية للمادة و للكون ثم التوفيقية المدرسية و المشائية ، و بعدها مادية عصر الأنوار ثم الميكانيكية المادية عند نيوتن ، ثم التوجه العلومي نحو كشف القوانين الثابتة للكون و المادة الذي كان بارزا في القرن التاسع عشر ، و موجها بالنزعات المادية الملحدة ، و لكن بحلول القرن العشرين تحولت اهتمامات الفيزياء النظرية إلى دراسة الذرة و مكوناتها ، و علاقتها بالطاقة و الإشعاع و تعرضت الميكانيكية المادية التي تأسست على فيزياء نيوتن إلى هزة عنيفة فقدت معها إغراءها للفلاسفة و للماديين الملاحدة .

امتدادات النسبية الفيزيائية إلى العلوم الإنسانية : و قد سادت النظرية النسبية في تصور المادة و الفضاء الخارجي في القرن العشرين، و وافقت في ذلك النزعة العامة نحو الثورة على رتابة العلومية و الوضعية ، و أعطت النسبية الفيزيائية دفعة قوية للنزعات العدمية و النسبية التي لم تبق عند حدود الفيزياء بل انتقل تأثيرها إلى العلوم الإنسانية ، " و إذا كان لنا أن نطلق صفة عامة على القرن العشرين لتمييزه عما سبقه من قرون ، مثلما نطلق عصر العلم على القرن السابع عشر في أوربا مثلا ، فلن نجد خيرا من وصفه بأنه عصر النسبية ، إذ لم تكن نظرية النسبية التي وضعها ألبرت أينشتاين مجرد نظرية علمية تقتصر على التطبيقات المعروفة في الفيزياء و الرياضيات ، بل تعدت ذلك إلى مجال الفكر الإنساني نفسه الذي أصبح ينفر من المطلقات ، و يرى كل شيء تقريبا من وجهة النظر النسبية أي من حيث وضعها بالنسبة لبعضها البعض ، و لم يعد أحد من كبار مفكري هذا العصر قادرا على القطع بشيء دون تحديد موقعه بالنسبة لغيره ، و انتقلت هذه النظرة من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية فأصبحت تؤثر في أحكامنا على الأشياء .."[1].

الفرع الثاني : مجاوزة أسس المادية الميكانيكية :

[1] – ألبرت أنشتين ، **النسبية النظرية الخاصة و العامة** ، ترجمة : رمسيس شحاته (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2000) ، ص : 7 .

مجاوزة أسس الحتمية المادية عند ماكس بلانك : فقد قام بلانك[1] سنة 1899 بدراسة ظاهرة الإشعاع و البحث عن السبب الذي يؤدي إلى عدم تحول كل طاقة الأجسام إلى إشعاع ، و وصل من خلال بحثه إلى نتيجة مهمة تقضي على مفهوم السببية و العلية و الارتباط بالزمان و المكان ،" نلاحظ أولا في بحث نشره الأستاذ بلانك في برلين 1899 أن غايته كانت تصحيح الميكانيكا الكلاسيكية حتى تتناسب مع الحقائق التي نشاهدها في الإشعاع ، و يبين هذا البحث السبب في عدم تحول كل طاقة الأجسام إلى إشعاع ، فلقد سبق أن رأينا كيف أن هذا كان يتضمن التخلي عن فكرة الاستمرار أو السببية أو تمثيل الظواهر على أنها تغييرات تحدث في الزمان و المكان و بالفعل كان بحثه يبرز ضرورة التخلي عن فكرة الاستمرار " [2].

فالظواهر الفيزيائية لا تتكون من حركات مستمرة في الزمان و المكان ، بل تتميز الحركة بعدم الاستمرارية ، فقد ميزت الفيزياء الكلاسيكية بين المادة و الإشعاع كمكونين للمادة الكونية، و كان الرأي السائد في الفيزياء الكلاسيكية أن المادة تتكون من ذرات و الإشعاع من موجات ، و لكن الفيزياء المعاصرة أرجعت ظاهرة الإشعاع إلى ما يشبه ظاهرة الذرات ، فلم يعد الإشعاع تيارا متدفقا كالماء من الخرطوم بل أصبح طلقات كطلقات المسدس سماها بلانك الكمات ، و قد أثرت نظرية بلانك على التصور المادي الميكاني للكون و وافق ذلك نزعة النفور من العلومية في القرن العشرين [3] .

---

[1] – ماكس بلانك : (1858 – 1947) عالم فيزياء ألماني ، يعد مؤسس نظرية الكم في الفيزياء الحديثة ، و قد كان لنظريته حول الكم أثر رئيسي في فيزياء القرن العشرين رفقة النظرية النسبية لأنشتاين ، و قد تمثل إسهام بلانك في إعادة صياغته للنظرة التقليدية حول المادة و الذرة ، و هذا ما أدى إلى زعزعة الأسس التقليدية للفلسفات المادية القائمة على تفسير الكون تفسيرا ماديا حتميا ، فمن خلال دراسة ظاهرة الإشعاع في الأجسام السوداء وصل بلانك إلى أن ثمة حدا أدنى لتبادل الإشعاع ، كما أن تزايد أوتناقص نسب الإشعاع لا يخضع لنظام ثابت مما شجع على إنكار الحتمية المادية التي كانت سائدة في الفيزياء التقليدية و حتى إلى القول بالمصادفة أو عدم القدرة على تفسير الظاهرة ، للمزيد أنظر :

- **Encyclopædia Britannica** , **OPCIT** .

[2] - جيمس جينز ،**الفيزياء و الفلسفة** ، ترجمة :جعفر رجب (القاهرة :دار المعارف) ، ص : 173 .

[3] - أنظر : جيمس جينز ، مرجع سابق ، ص:145 .

مجاوزة الحتمية السببية عند إرنست ريزرفورد : و في سنة 1903 ظهرت نتائج أبحاث رزرفورد[1] و عالم الكيمياء البريطاني فريدريك سودي (1877 – 1956) و التي سميت بقوانين الاضمحلال الإشعاعي ، و مفادها أن المواد المشعة تتكسر أشعتها تلقائيا من غير الحاجة إلى مؤثرات خارجية ، هذه الأبحاث التي لم تكن مرتبطة في بدايتها بأبحاث بلانك ، أدت بدورها إلى زعزعة مبدأ السببية الذي قامت عليه الفيزياء الكلاسيكية ، فالانكسار الإشعاعي يحدث في الطبيعة من دون سبب، مما يبين أن الظواهر الطبيعية لا تقوم على ارتباط الأسباب بالمسببات ، و " أكدت القوانين الجديدة أن ذرات المواد المشعة تنكسر تلقائيا ، دون أي صلة بأحوال معينة أو أحداث خاصة ، و هذا ما أحدث شروخا مفاجئة في النظرية الكلاسيكية أكثر مما أحدثته قوانين بلانك الجديدة فقد ظهر التكسر الإشعاعي كنتيجة ليس لها سبب ، مما يفترض أن القوانين النهائية للطبيعة ليست سببية " [2] .

---

[1] – إرنست ريزرفورد : (1871 – 1937) عالم فيزياء بريطاني ، كانت له إسهامات رئيسية في الفيزياء المعاصرة ، كما يعتبر مؤسس الفيزياء النووية ، و يرجع إليه الفضل في اكتشاف أشعة ألفا و بيطا ، كما أنه اكتشف العلاقة بين النشاط الإشعاعي و التفاعلات الكيميائية ، للمزيد أنظر :

- **Encyclopædia Britannica** , **OPCIT** .

[2] – أنظر : جيمس جينز ، مرجع سابق ، ص : 174 .

الفرع الثالث : تقويض نسبية فيزياء ألبرت أنشتين لحتمية فيزياء نيوتن :

مجاوزة أنشتين للحتمية السببية : في سنة 1917 أجرى أنشتاين[1] بحثا نظريا جمع من خلاله نظرية بلانك و نظرية ريزرفورد ، و كانت نتائج بحث أنشتاين مناقضة للفيزياء الكلاسيكية، فقد توصل أنشتاين إلى أن الانكسار الإشعاعي تحكمه نفس القوانين التي تحكم قفزات الالكترونات التي شبهت بقفزات الكنغر ، هذه القفزات خاضعة لنفس القوانين و نفس النسب ، و لا يمكن تغيير هذه القوانين و النسب بالعوامل الخارجية التي لا أثر لها على هذه القفزات ، و بذلك تجاوزت فيزياء أنشتاين سببية الفيزياء الكلاسيكية لقولها بالاستمرارية التي تنافي السببية [2].

اللاحتمية نتيجة دراسة اللامتناهيات في الصغر : و قد توالت الدراسات الفيزيائية في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين معتمدة على تعميم نظرية الكوانتم على عالم الذرة الذي وقفت أمامها فيزياء نيوتن عاجزة ، فقد أصبح عالم الذرة و الإشعاع قائما على اللاحتمية ، و خلف بذلك وراءه تراث الفيزياء الكلاسيكية ، و انتقلت نظرية العلم من الحتمية إلى اللاحتمية ، و هذا ما أدى إلى نتائج مناقضة للإلحاد القائم على المادية الميكانيكية ، فقد قامت فيزياء القرن العشرين في العالم المتناهي في الصغر على نظرية الكوانتم التي استطاع فيزيائيوا القرن العشرين من خلالها تفسير العديد من الظواهر الفيزيائية التي تحدث في عالم الذرة [3]، و انحصرت القوى في فيزياء

---

[1] – ألبرت أنشتاين : (1879 – 1955) عالم فيزياء من أصول يهودية ، حمل الجنسيات الألمانية ثم السويسرية ثم الأمريكية ، يعتبر من أهم الشخصيات الفكرية و العلمية في التاريخ ، ساهمت نظرياته و اكتشافاته الفيزيائية في تفسير العديد من الظواهر الطبيعية التي عجزت عن تفسيرها الفيزياء الميكانيكية الكلاسيكية ، فنظرية النسبية الخاصة و العامة أعادت تفسير علاقة الزمان بالمكان ، و قوضت أسس الفيزياء النيوتنية ، و إلى جانب مراجعة التفسير الفيزيائي الكلاسيكي أثرت فيزياء أنشتاين على النظرة المادية الميكانيكية للكون التي نشرتها الفلسفة الحديثة ، و توافقت هذه النزعة الجديدة مع نزعة النفور من الحداثة و التنوير ، و قد تأثر أنشتاين في تكوينه الفلسفي بفلسفة نيتشه و نظرته التي اتسمت بالنفور من الميتافيزيقا ، كما أن أنشتاين كان رافضا للأديان و العقائد الدينية ، و أثر عنه أقوال تدل على إيمانه بتأليه حلولي مادي و أقوال أخرى تدل على إلحاده الصريح ، للمزيد أنظر :

- Encyclopædia Britannica , OPCIT .

[2] – أنظر : ألبرت أنشتاين و ليوبولد أنفلد ، **تطور الأفكار في الفيزياء من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية و الكم** ، ترجمة : أدهم السمان (الطبعة الثانية ؛ دمشق : دار طلاس ، 1999) ، ص: 57.

[3] – لخص جيمس جينز النتائج الفلسفية للأبحاث الفيزيائية بقوله :" أمامنا الآن ست نتائج هامة ترتبت على فكرة ذرية الإشعاع ، بالإضافة إلى الحقائق المقبولة عن النظرية التماوجية للضوء التي ذكرناها و هذه هي :

القرن العشرين في القوة الكهرومغناطيسية و القوة الذرية الخفيفة و الثقيلة و قوة الثقالة ، و استمرت جهود العلماء للتوحيد بين هذه القوى ، و لم تقتصر فيزياء القرن العشرين على إعادة تفسير عالم المتناهيات في الصغر ، بل امتدت محاولتها التفسيرية المناقضة لفيزياء القرن التاسع عشر إلى المتناهيات في الكبر و عالم الفضاء و الكون الخارجي الذي حاولت النظرية النسبية تفسيره.

التحول الجذري في التصورات الكلية للمادة و لمكوناتها : لقد التقت نسبية أنشتاين مع نظرية الكوانتم في تفسير الأمواج الضوئية ، و انتقل البحث في الفيزياء المعاصرة إلى دراسة ظاهرة الانبعاث الضوئي ، بينما قامت الفيزياء الكلاسيكية على محاولة كشف السر الأول للمادة ، لقد أدت نسبية أنشتاين إلى نقلة جذرية في المفاهيم الفيزيائية ، فبنفي أنشتاين لمقولة الأثير التي كانت سائدة في الفيزياء الكلاسيكية انتقل الاهتمام من فهم أسرار المادة إلى فهم طبيعة الضوء كحامل لأسرار الوجود ، و بذلك فقد تعرضت كل المفاهيم الميتافيزيقية التقليدية إلى هزة عنيفة ، لأنها كانت معتمدة على معطيات الفيزياء الميكانيكية الكلاسيكية ، كما أن مفهوم النسبية الفيزيائي انتقل إلى نسبية تنفي كل المطلقات و الكليات في الفلسفة و الفكر الإنساني ، و كان ذلك نتيجة للفهم النسبي لطبيعة الكون ، فقد كانت الفيزياء الميكانيكية تفترض وجود الأثير الذي يملأ الكون و تتحرك فيه موجات الضوء و يحقق لها ظاهرة التموج ، هذا الأثير الذي اعتبر أقل كثافة من الهواء حاول الفيزيائيون الاستدلال على وجوده بتجارب علمية في القرن التاسع عشر ، و لكن هذه

---

1 – إذا أخذنا الظواهر في اعتبارنا ، فإن اتساق الطبيعة يختفي .

2 – تصبح المعرفة الدقيقة عن العالم الخارجي مستحيلة بالنسبة لنا .

3 – لا يمكن تمثيل خطوات طبيعية بكفاءة داخل إطار المكان و الزمان .

4 – لم تعد التفرقة بين الذات و الموضوع محددة أودقيقة ، و الدقة الكاملة يمكننا أن نتوصل إليها فقط إذا أدمجنا الذات و الموضوع في وحدة واحدة .

5– طالما أخذنا معرفتنا في الاعتبار ، فإن السببية تصبح بلا معنى .

6 – إذا كنا ما نزال نرعب في التفكير في أحداث عالم الظواهر على أنها يحكمها قانون السببية فعلينا أن نفترض أن هذه الأحداث حتمية في طبقة ما من العالم وراء عالم الظواهر ، و على هذا فهي بعيدة عن تناولنا " جيمس جينز ، مرجع سابق ، ص : 197 .

التجارب لم تتمكن من إثبات و جود الأثير مما أدى إلى التشكيك في وجوده ، حتى جاءت نسبية أنشتين و قضت على فكرة الأثير و على التصور المادي الميكانيكي للكون [1].

و من أهم المبادئ التي زعزعت بها النسبية الفيزياء الكلاسيكية القضاء على الفصل بين المادة و الطاقة ، فقد أصبح في الإمكان أن تتحول المادة إلى طاقة و الطاقة إلى مادة، مما زعزع النظرة الكلاسيكية إلى المادة الثابتة ، كما أن النسبية زعزعت ميتافيزيقا الزمن الثابت بالنسبة لجميع المادة و السائر من الماضي نحو الحاضر و المستقبل ، فقد ارتبط الزمان بالمكان في النسبية ، و أصبح بعدا رابعا نسبيا بالإضافة إلى الطول و العرض و الارتفاع ، و بذلك انفصلت النسبية عن مطلقات الزمان و المكان الكلاسيكية ، و أصبح الزمان و المكان نظاما من العلاقات لا يرتبط بأي رابط بقوانين الفيزياء الكلاسيكية ، فثبات زمان نيوتن يحتاج إلى ثابت مطلق يكون مقياسا لغيره ، و لكن هذا الثابت المادي لا وجود له فالكون كله في حركة بالنسبة لبعضه البعض، و أزمان الحركة في الكون مختلفة فلا مجال للبحث عن الثابت المطلق في المادة[2] .

التوافق بين النسبية الفيزيائة و العدمية الفلسفية في القرن العشرين : و وافقت توجهات النظريات الفيزيائية الجديدة التوجه الفلسفي العام الذي ساد أوربا في القرن العشرين و الذي تميز بالنفور من الثبات في النظريات الميتافيزيقية العامة التي نتجت عن عصر التنوير و الحداثة ، و قد طبعت نتائج الأبحاث الفيزيائية المعاصرة بطابعها النسبي الارتياب ي فكر القرن العشرين ، " لقد وصف الفيلسوف الإسباني أورتيغا غاسيت النظرية النسبية بأنها أهم حدث عقلي في عصرنا الحديث ، و هناك إجماع عام على صحة قول غاسيت هذا ، و لكن الناس كانوا أقل إجماعا على السبب الذي يجعل النسبية على تلك الدرجة من الأهمية ، و الحق أن تدمير الصورة النيوتنية للعالم و المألوفة لنا منذ عهد طويل لا يمكن إلا أن يكون ثورة فكرية عملاقة و مؤثرة في كل ثقافة و حضارة ، و قد نجم عن تدمير تلك الصورة شيء من التواضع ، و انتعشت الميتافيزيقا و ازداد الاهتمام باللامعقول و لم يعد العلم بسيطا ، و لربما لم يعد يستند على المادية و الميكانيكا ، و قد كشف النقاب عن كون غامض مقدر لجزء منه أن يبقى غامضا ، كما و قذفنا بأحجيات لا

---

[1] – أنظر : ألبرت أينشتاين ، **النسبية النظرية الخاصة و العامة** ، ترجمة : رمسيس شحاتة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2000) .

[2] – أنظر : جيمس جينز ، مرجع سابق ، فصل : بعض مشكلات الفلسفة .

يستطيع العلم حل ألغازها داخل أعمق أعماق الحقيقة ،و هكذا أصبح العلماء أكثر تواضعا ، و أخذوا يتحدثون عن الكون الغامض بدلا من حديثهم عن التقدم نحو المعرفة الكاملة ، و إن الرجل العادي قد يحني حتى اليوم رأسه للعلم ، و لكنه قد فقد مقدرته على فهمه ، لقد كانت تسيطر على نظرة الإنسان الأوربي إلى العالم منذ عهد نيوتن صورة لعالم ميكانيكي الطراز و مألوفة للخبرة البشرية ، و لكن أصبح من العسير علينا الآن أن نستعمل أي طراز كهذا "[1] .

[1] – رونالد سترومبارج ، مرجع سابق ، ص:514 .

المطلب الثامن : علم البيولوجيا و عدمية نهايات القرن العشرين .

الفرع الأول : التوجهات الجديدة لعلم الأحياء في القرن العشرين :

توجه الاهتمام من فهم المادة إلى فهم سر الحياة : عرفت البيولوجيا في النصف الثاني من القرن العشرين تقدما مذهلا ، نقلها من هامش الاهتمام في تاريخ العلم و فلسفته إلى صلب الاهتمام ، فبعد أن انشغل اهتمام العلماء في النصف الأول من القرن العشرين بالفيزياء المادية ، انتقل الاهتمام في النصف الثاني من القرن العشرين إلى البيولوجيا ، و لم تعد المباحث البيولوجية تقتصر على الآراء النظرية التي ظهرت منذ انتشار نظرية دارون التي حاولت إعطاء تفسير للحياة عن طريق التطور ، ثم تطورت في النصف الأول من القرن العشرين بعد ظهور نتائج أبحاث مندل حول الوراثة ، لتنتج ما اصطلح عليه باليوجينيا التي ارتبطت فيها الصفات الاجتماعية و النفسية بالصفات البيولوجية و تأثرت بالنظم الشمولية مثل النازية التي حاولت استخدام البيولوجيا لتدعيم توجهاتها ، و قد اعتمدت البيولوجيا على دراسة الخصائص الوراثية للكائن الحي و ما يرتبط بالوراثة من فروع و تفاصيل ، " و قد بدأ علم الوراثة الحديث عام 1900 ، عندما أعيد اكتشاف قوانين مندل و بحثه الذي نشر قبل ذلك بخمسة و ثلاثين عاما ، و ظهرت كلمة جين أول مرة سنة 1909 ... و مع زيادة النظم التجريبية للكائنات و التقنيات التي يستخدمها الوراثيون تغير خلال ثلاثة أرباع القرن مفهوم الجين و تعمق و معه بالتكامل فكرة الخرائط الجينية و التتابعات ، و الآن يعتزم البيولوجيون أن يخرطنوا و أن يسلسلوا طاقما بأكمله من الجينات لكائن غاية في التعقيد هو الإنسان ، طاقما يحمل من الجينات ما لا يقل عن خمسين ألفا ، بل و ربما بضعة أضعاف هذا العدد ، ذاك بالطبع هو مشروع الجينوم البشري ، أما ما يعنيه هذا المشروع أما طريقة تنفيذه أما الفوائد التي تعود علينا منه فكلها تنبع من التطور التاريخي لعلم الوراثة منذ عام 1900 " [1].

---

[1] – دانييل كيفلس و ليروي هود ، **الشفرة الوراثية للإنسان القضايا العلمية و الاجتماعية لمشروع الجينوم البشري،** ترجمة : أحمد مستجير (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1997) ، ص : 50 .

محاولة التدخل في أشكال الحياة : فبيولوجيا النصف الثاني من القرن العشرين انتقلت إلى محاولة التدخل في أشكال الحياة ، و وافق ظهور هذه المساعي عدمية فكرية و فلسفية عامة ، مما أدى إلى التساؤل عن علاقة الأبحاث البيولوجية بالقيم الإنسانية ، و عن المخاطر التي يمكن أن تشكلها هذه الأبحاث على الحياة و على القيم الإنسانية ، كما أن الأبحاث العملية التي أجريت على الأحياء ، رافقها في المقابل سعي نظري و فلسفي لمجاوزة الأديان و لمجاوزة النظريات العامة التي ظهرت حتى عند الملاحدة مثل النظرية التطورية [1] .

الفرع الثاني : العلاقة بين القيم الإنسانية و الأبحاث البيولوجية :

سؤال القيم في عصر فقدان القيم : فبالاعتماد على نتائج أبحاث العلماء في الهندسة الوراثية ، ظهرت تساؤلات حول إمكانيات التدخل في جينات الكائنات الحية ، و نقلها من كائن إلى آخر ، و ما يصحب ذلك من مخاطر على الحياة و على الأحياء ، مما استدعى من الخبراء التساؤل حول الحدود التي يجب أن تضبط أبحاث الهندسة الوراثية ، و عن أولوية القيم أمام البحث العلمي الذي يجب أن لا يقف أمامه عائق ، و لكن نتائج هده الأبحاث قد تقود البشرية إلى قنبلة بيولوجية أكبر من القنبلة النووية التي أنتجتها الفيزياء ، و التي رأى العالم هولها في هيروشيما و نكزاكي[2] .

مخاطر الأبحاث البيولوجية على القيم : و يظهر تأثير البيولوجيا على الحياة الإنسانية إذا تأملنا في توقعات العلماء لنتائج الأبحاث البيولوجية التي ستغير القيم الإنسانية بشكل جذري ، و تقضي على ميراث القيم الدينية و حتى الإنسانية التي توارثها البشر من آلاف السنين ، فقد تتغير نظرة البشر لعلاقة الزواج و الأسرة و الأبوة و البنوة و صلة القرابة ، و تتغير المفاهيم المتعلقة بالقوانين و القيم و الحريات ، يظهر ذلك إذا تأملنا في أبحاث البيولوجيا المتعلقة بعلم الأجنة ، فقد يوجد آباء

---

[1] – للمزيد حول الأسس النظرية الملحدة العدمية التي رافقت علم البيولوجيا في النصف الثاني من القرن العشرين أنظر : إرنست ماير ، **هذا هو علم البيولوجيا** ، ترجمة : عفيفي محمد عفيفي (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 2002)،ص: 275 .

[2] – أنظر : محمد الربيعي ،**الوراثة و الإنسان أساسيات الوراثة البشرية و الطبية** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1986) ، فصل المضامين الاجتماعية و الاقتصادية لعلم الوراثة .

يفضلون الأرحام الاصطناعية أو الأرحام المستعارة لأجنتهم ، و هذا ما يطرح إشكالات تتعلق بعلاقة الابن بالحامل ، كما أن التدخل في الجينات الوراثية بهدف تحسين النسل قد يوجد تجارة للأجنة و معارض لاقتناء أفضل الأجنة ، و هذا ما قد يحول الإنسان إلى سلعة تباع و تشترى ، و يطرح إشكال التشخيص المبكر للأجنة إشكال القيم التي على أساسها يمكن أن يتدخل علم البيولوجيا للتخلص من الأجنة أو تحسين خصائصهم ، و لا شك أن لكل ذلك تداعيات حاضرة و مستقبلية على علم الأجنة ، و يزداد الشعور بحساسية الأبحاث البيولوجية إذا علمنا أن باحثين في جامعة أوهايو الأمريكية قد تمكنوا من إيجاد كروموزوم صناعي قابل للحقن في الخلايا الحية ، فإذا افترضنا زيادة نسبة التدخل البيولوجي على النسبة الطبيعية في جنين فيمكن بعد ذلك أن نتساءل عن التصنيف المستقبلي لهذا الجنين [1].

الفرع الثالث : النتائج الواقعية للأبحاث البيولوجية :

زرع الأعضاء البشرية و سؤال القيم : و مع ظهور تقنيات زرع الأعضاء الطبيعية و الصناعية ، ظهرت إشكالات قيمية جديدة و متنوعة ، فإذا افترضنا أن إنسانا يعيش بأعضاء غالبيتها صناعية و فيه أعضاء بشرية فأين سيصنف هذا الكائن، و إذا افترضنا أن إنسانا مات دماغه و ما زالت بقية أعضائه حية ، فهل يحق استعمال أعضائه الحية لإنقاذ إنسان آخر ، أم أن ذلك هو كسلخ الشاة قبل موتها ، و إذا تم تزويد إنسان بآلات صناعية تعوض وظائف الأعضاء الحية ، فمتى يمكن فصله عن هذه الآلات و تركه للموت ، و هل يحق للطب أن يريح الميؤوس من حياته بالموت الرحيم ، و تطرح في المستقبل إشكالات أعظم حول الإنسان الآلي و المزاوجة بين الإنسان و الآلة ، و هل يحق للأبحاث البيولوجية استخدام البشر كفئران تجارب كما حصل مع المحكوم عليهم بالإعدام في بعض الدول [2] .

الاستنساخ و سؤال القيم : يعد الاستنساخ من أهم منجزات البيولوجيا الحديثة التي أثارت إشكالات قيمية ، و كذلك الهندسة الوراثية التي تؤدي إلى إيجاد طرق صناعية للإنسال خارجة عن الطرق الطبيعية ، و كذلك خلط جينات الأحياء مما قد يؤدي إلى تشويه خصائص

---

[1] – أنظر : إرنست ماير ، مرجع سابق ، فصل : الأخلاق و التطور ، ص: 275 .

[2] – أنظر : المرجع نفسه، ص: نفسها .

الكائنات الحية بما فيها الإنسان ، فقد ظهرت تجارب لزراعة الجينات البشرية في فئران التجارب ، و ظهر المزج الجيني بين كائنات حية مختلفة ، و الأخطر من كل ذلك تجارب استنساخ نسخ شبيهة بالإنسان بالاعتماد على الهندسة الوراثية ، هذه المخاطر التي أثارها المتخصصون في الأبحاث البيولوجية في مؤتمراتهم و لقاءاتهم " ففي الوقت الذي كرس العلماء البيولوجيون في لقاء لندن الكثير من اهتمامهم لمناقشة الآثار المعنوية ، و المخاطر التي يمكن أن تنجم عن الثورة البيولوجية في القرن الواحد و العشرين ، فإن أحدا منهم لم يقف متحديا اقتراح هالدين بأننا سنصنع يوما من الأيام رجالا ذوي ذيول ، إذا كانت بنا حاجة إلى مثل هؤلاء الرجال ، و الواقع أن ليدبرج قد أبدى فقط ملاحظة مفادها بأننا قد نصل إلى نفس الغرض بوسائل أيسر ، فقد أعلن أننا سوف نتجه إلى تعديل صفات الكائن البشري تجريبيا من خلال تغييرات فسيولوجية و وراثية و باستعاضة بعض أجزائه بالآلات ،فإذا احتجنا إلى رجل بلا ساقين ، فليس هناك ما يوجب تنشئة مثل هذا الرجل إنشاء بل يكفي أن نبتر ساقيه ، أما إذا أردنا رجلا بذيل فسنجد وسيلة أو أخرى لتطعيمه بمثل هذا الذيل ، العالم البيوفيزيائي الشهير الدكتور روبرت سينشيمر وضع التحدي بصورة أخرى ، حيث أشار في لقاء علمي مماثل إلى قضايا خطيرة في نطاق الثورة البيولوجية ... فالبرغم من كل ما يثار من مشكلات أخلاقية شائكة حول ا إذا كان ينبغي أن يحدث ذلك أو لا يحدث ، فإن الفضول العلمي يمثل في حد ذاته واحدا من أكبر القوى الدافعة في العالم "[1]، و لا شك أن هذه الأبحاث لها أثارها الخطيرة على القيم الإنسانية .

مجاوزة البيولوجيا للقيم الأسرية : و من العبث بالقيم الإنسانية في بيولوجيا الأجنة ما ظهر في أمريكا من كراء لأرحام الأمهات البديلات ، إذ يتم حقن مني الرجل في بويضة و رحم الأم البديلة مقابل مبلغ مالي ، و ولد بهذه الطريقة عدد من الأطفال ، مما أدى إلى البحث عن إيجاد أرحام اصطناعية بديلة عن الأرحام الطبيعية ، و هذا ما يطرح سؤالا عن مشروعية هذه الأبحاث من الناحية الإنسانية و القيمية ، و عن مصير الأطفال الذين يولدون باستعمال النطف التجارية المجمدة و الأرحام الاصطناعية ، و عن انتماء هذه الكائنات الإنسانية ، و كذلك تطرح هذه البحوث تساؤلات حول مشروعية تميز الإنسان عن غيره من الموجودات ، " فرغم كل التسهيلات

---

[1] – سعيد محمد الحفار ، **البيولوجيا و مصير الإنسان** ، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1984) ، ص: 118 .

التي قدمها علم الأجنة للمرأة بشكل خاص و للبشرية عموما بتوصل البشرية إلى هذه الاكتشافات فإن الموضوع أثار زوبعة من نوع آخر ، إن القيم الأخلاقية معرضة لهزة عنيفة ، فقد وجد الطب حلا لمشكلة العقم عن طريق الإخصاب الصناعي و أطفال الأنابيب و عمليات نقل و زرع الأجنة ، و لم يقف الأمر عند ذلك ، إذ تطوعت بعض النساء بالقيام بمهمة الحمل بدل الزوجة ، ثم ظهرت شركات تقوم بالترويج لهذا النوع من الحمل مقابل مبالغ طائلة ، كل هذا أثار زوبعة من التساؤلات و الاحتجاجات ، و انقسم المجتمع بين مؤيد يرى في ذلك حلا لمشاكل العقم و طريقا لحفظ الجنس البشري من الانقراض ، و معارض يصر على إيقاف هذا النوع من العبث ، ذلك لأن الأطفال تحولوا من وجهة نظره إلى سلعة تتاجر بها الشركات ،و تساءل البعض عن الحد الذي يمكن أن يقف عنده العلم ، فهل يمكن أن يؤثر كل ذلك على نظام قيمنا و على طبيعتنا كبشر ، و هل هذه العملية تتعارض مع القيم الدينية و الأخلاقية و الاجتماعية ، ألن نهدر حقوق الجنين الأخلاقية ؟ و لكن هل للجنين حقوق من أي نوع كانت ؟ إن الشخص هو الوحيد الذي له حقوق و عليه واجبات ، فهل الجنين شخص ؟...كل هذه التساؤلات تعبر عن مشكلات أخلاقية و دينية و قانونية تواجه ككل إنها تحديات جديدة لفكر الإنسان و أخلاقه ..."[1]، و إذا كانت الأحكام الشرعية المتعلقة بهذه المسائل قد ضبطت عند افقهاء المسلمين المعاصرين و عولجت كذلك عند رجال الدين المسيحيين ، فإن المشكلة الواقعية في الغرب ترتبط أكثر بالنظرة الفلسفية الملحدة حول هذه المسائل و التي تتغذى برافد تاريخي من النفور من كل العوائق القيمية التي تقف في وجه الأبحاث العلمية [2] .

الهندسة الوراثية و سؤال القيم : و يتخوف الباحثون من أن تدخل الهندسة الوراثية في الجينات سيؤدي إلى إيجاد طبقية جينية ، فالمزودون بالجينات العالية الصفات سيكون لهم دور الريادة في المجتمع ، و الذين لم يزودوا بالكفاءات الجينية المصنعة ستكون لهم أدوار ثانوية في مجتمعاتهم ، و يزيد من المخاوف حول نتائج الهندسة الجينية حين نعلم أن بعض المشتغلين بأبحاث الهندسة الوراثية لا يقيمون وزنا للقيم ، و يعتبرونها عراقيل كالتي تجاوزها غاليليو ، فلا شيء له الحق في نظرهم ليقف

---

[1] – ناهدة الباقصمي ، **الهندسة الوراثية و الأخلاق** (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1993) ، ص : 80 .

[2] – للمزيد أنظر : المرجع نفسه ، ص : 129 إلى 199 .

في وجه البحث العلمي ، و إذا كان دارون قد أقام نظريته البيولوجية على الصراع و على بقاء الأقوى ، فالمفهوم الجديد للبيولوجيا يقوم على أن البقاء للأكثر معرفة و قدرة على التدخل في الهندسة الوراثية و في تحسين النسل البشري و الطبيعي ، "و تعديل الجينات و الاستنبات و التلقيح خارج الجسم (طريقة تنشئة ما يسمى أطفال الأنابيب) كل هذا يضعنا على مقربة من التدخل الفعال في عملية التوريث ، و كلما زادت دقة هذه التكنيكات الثلاثة فإنها ستسمح لنا بأن نلعب بالجينات حسب رغبتنا كما لو كانت أجزاء دقيقة من مجموعة هائلة معقدة من لعبة فكلما اكتشفنا ما يفعله أحد الجينات فإننا نتمكن من نزعه من مكانه الصحيح مع جزء من حامض دي آن آي لندخله في أي سلسلة جينية أخرى و سنتمكن من القيام بهذه الطريقة إما باستخدام جين طبي من إحدى الخلايا و إما باستخدام مادة جينية منتجة بواسطة كيماويات أخرى من فوق رف المعمل ... و سوف يمرر التغير من خلال الأجيال المتعاقبة ، و سيتمزق بصفة دائمة التكامل الطبيعي للخط الوراثي البشري ، و لا ندري بعد هل سيكون لهذا الأمر أم لن يكون له نتائجه المروعة على أن مجرد حقيقة أننا سنتمكن من التحكم في التناسل البشري و توجيهه بأن نزيل الجينات التي نعتبرها ضارة و نتعرف عليها و نشجع نمو الحيوان المنوي و البويضة التي لها بالفعل خواص نعتبرها مرغوبة مجرد هذا كله يعني أننا سنكتسب السيطرة على تطور وعاء الجينات البشرية ... " [1].

الفرع الرابع: الخلفيات النظرية للأبحاث البيولوجية :

نزعة مجاوزة عقيدة الخلق : مكمن الإلحاد في توجهات أبحاث البيولوجيا يتأسس بدءا من الدوافع ، فبحوث الهندسة الوراثية تصبو إلى معرفة سر الحياة بعيدا عن عقيدة الخلق الإلهي ، و ترى في الإنسان صورة ناقصة من نتائج التطور العضوي التاريخي ، فتسعى إلى إحداث تغييرات في الشكل الإنساني ، مما يفسر كثرة عمليات التجميل و تغيير الأعضاء الطبيعية ، و تسعى البيولوجيا إلى إيجاد السوبرمان الأكثر ذكاءا و قوة من الإنسان الطبيعي .

[1] – زولت هارسنياي ريتشارد هتون ، **التنبؤ الوراثي** ، ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمي (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1988) ، ص :271 – 272 .

نزعة مجاوزة القيم الأخلاقية : كما أن محاولة تغيير مسار التكاثر البشري و البحث عن أرحام بديلة و أرحام صناعية يطرح تساؤلات عن دوافع ذلك و نتائجه على القيم الإنسانية ، فاستشراف نتائج هذه الأبحاث يطرح تساؤلات حول عبثية الإنسان التي قد تحول البشر إلى سلع تجارية تتنافس عليها كبرى الشركات لترويج النسل الأرقى على حساب ضعاف النسل ، و قد واكب تطور الأبحاث البيولوجية العدمية الفكرية و الفلسفية التي سادت في النصف الثاني من القرن العشرين ، مما يثير مخاوف عديدة حول المستقبل البشري في ظل هذه الأبحاث ، كما أن المباحث البيولوجية التي سادت في النصف الثاني من القرن العشرين كانت لها أثارها السلبية على الثقافة المعاصرة .

من صراعات الداروينية إلى حتمية الأوضاع البيولوجية : كان للداروينية في القرن التاسع عشر أر بارز في تغذية الصراعات التي اعتبرت طبيعية و انتهت بحربين عالميتين مدمرتين في بدايات القرن العشرين ، و بالمثل تساهم أبحاث البيولوجيا المعاصرة في توجيه و تبرير اختلالات القيم في المجتمعات المعاصرة ، فقد ساهمت في إعادة صياغة الثقافة المعاصرة ، و من أبرز مظاهر تأثيرات البيولوجيا المعاصرة ما اصطلح عليه بالحتمية البيولوجية ، " و الحتمية البيولوجية مذهب البيولوجية شكل قوي من أشكال تفسير ما يلحظ من عدم المساواة في الوضع و الثروة و السلطة في المجتمعات الرأسمالية الصناعية المعاصرة ، و لتعريف الكليات البشرية للسلوك بوصفها خصائص طبيعية لهذه المجتمعات ، و هكذا فقد استمسك بها اليمين الجديد بامتنان باعتبارها وسيلة سياسية لإضفاء الشرعية ، لأنه وجد لأدويته الاجتماعية صورة مماثلة في الطبيعة، ذلك أنه إذا كانت أوجه عدم المساواة هذه مما يتحتم بيولوجيا ، فإنها إذا مما لا يمكن تجنبه و لا تغييره و فوق ذلك إن محاولة علاجها بوسائل اجتماعية ، كما يحدث في وصفات العلاج التي يقدمها الليبراليون و الإصلاحيون و الثوريون لهي مما يجري ضد الطبيعة ..."[1] ، لتبقى التساؤلات القيمية عن نتائج البحوث البيولوجية تنتظر الإجابة الواقعية في المستقبل .

---

[1] – ستيفن روز و آخرون ، **علم الأحياء و الإيديولوجيا و الطبيعة البشرية** ، ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمي (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب) ، ص : 20 .

المطلب التاسع : أزمة فقدان المعنى و البحث عن استرجاع القيم .

الفرع الأول : البحث عن المعنى في التوجهات المعاصرة :

أزمة فقدان المعنى المعاصرة : من أبرز ما يميز الإنسان المعاصر بدءا من القرن العشرين فقدانه لمعنى الحياة و لأهدافها ، و شعوره الشكي القاتل ، هذا الشعور الذي يمنعه من تقبل أية قيمة ،كما أن قيم و أهداف الإنسان المعاصر كالعدالة الاجتماعية و الاقتصادية و الرعاية الاجتماعية و غيرها تطرح بدورها أسئلة جوهرية وجودية عن الغرض النهائي منها ، " و مما لا شك فيه أن المنبع الوحيد الذي يستطيع أن يستمد منه قيمه إنما هو الإيمان الديني بأوسع معانيه ، و لكن ما ورثه هذا الإنسان من شك و شكية ، يحول بينه و بين إيمان كهذا ، و لقد عبر أحدهم عن هذا المأزق قائلا :" لقد شب الإنسان على طوق الدين و طوق الأنظمة السياسية و طوق قوة عقله و أخلاقه ، و قد نقش كلمة لا القاتلة في جميع مذاهبه ، و قد جاء في رواية روبرت شيرود **الغابة المتحجرة** و الصادرة في العام 1936 قوله على لسان بطل الرواية ، لقد كنت دائما أبحث عن شيء ما أؤمن به ، و كنت آمل بأن أجد ذاك الشيء الجدير بأن أحيا و أن أموت من أجله ".[1]

أزمة القيم المادية المعاصرة : وتظهر الحاجة إلى القيم من القيم المادية التي ناضل من أجلها الإنسان المعاصر و التي لم تلب بدورها أشواق روحه ، " و كان الشعراء و الروائيون و المسرحيون و الفلاسفة و الوعاظ يعثرون بين حين و آخر على أشياء جديرة بأن يعيشوا و يموتوا في سبيلها ، و ذلك خلال الثلاثينات و الأربعينات ، و قد تمثلت تلك الأشياء في نضالهم ضد النازية و الشيوعية ، و لكن نضالهم هذا كان بمثابة حملات صليبية سلبية على شرور جاءت نتيجة للأمراض الروحية التي يعانيها العصر ، و هناك الكثيرون من الناس الذين يؤمنون و يكافحون في سبيل غايات كالعدل الاجتماعي و المساواة العنصرية و الحكومة الصالحة و القضاء على الفقر و تحقيق الاستقلال لبلادهم ، إلى غير ذلك من القضايا ، و لكن الأسئلة اللحوح لا تزال تطالعنا قائلة : الحرية من أجل ماذا ؟ و مستوى عال من المعيشة من أجل أية غاية ؟ و هل

---

[1] – رونالد سترومبرج ، مرجع سابق ، ص : 652 .

يمكن للحرية و المساواة و الديموقراطية أن تكون غايات في ذواتها ، أم أنها وسائل توفر للإنسان المقدرة على بلوغ بعض أهداف الحياة و قيمها ؟ و إذا كانت الحال هذه ، أفلا يفضي بنا عندئذ تجسيد الحرية و المساواة و الديموقراطية بدون بلوغ أهداف الحياة و قيمها إلى مادية خسيسة تبني مجتمعا موفور الثراء واسع الرخاء لكنه يكون مع ذلك مجتمعا سوقيا و صحراء روحية من ضواح نشهدها اليوم في الولايات المتحدة الأمريكية ؟"[1] و هذا ما يفسر ظهور بعض التوجهات المعاصرة التي حاولت الرجوع بصيغ معاصرة إلى النظم الميتافيزيقية التقليدية ، كما حاولت الرجوع إلى الأديان و استلهام قيمها.

الفرع الثاني : مسألة العودة المعاصرة للأديان :

ظهر النقاش في الغرب مجددا حول عودة الأديان و العقائد في القرن العشرين و في الربع الأخير منه بصفة خاصة ، و تم وضع مقولة نيتشه حول موت الإله على محك النقد ، فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين تراجعا للأديولوجيات العلمانية ، كما شهد نزعات جديدة جاءت كردة فعل على نتائج الحرب العالمية الثانية ،و على كلاحة المادية العلماوية التي انتشرت في القرن التاسع عشر ، فعادت ديانة اليهود إلى الظهور بعد اضطهادات النازية ، و تحولت الأقلية اليهودية في فلسطين إلى دولة عبرية تقوم على التأليف بين العلمانية الصهيونية و الموروث الديني اليهودي ، على حساب السكان المسلمين ليظهر الصراع بين اليهود المتدينين و العلمانيين داخل دولة إسرائيل ، و بين اليهود و المسلمين ، كما ظهر استغلال الدين في السياسة الخارجية الأمريكية في فترة الحرب الباردة كاستعمال الرئيس الأمريكي رونالد ريغن لمصطلح إمبراطورية الشر في وصف الاتحاد السوفياتي ، و ظهر في العالم الإسلامي ما اصطلح عليه بالصحوة الإسلامية ، و ازداد الاهتمام بظاهرة الإسلام السياسي بعد نجاح ثورة الخميني الإسلامية في إيران ، كما انتشرت الدعاية و التبشير الإنجيلي المرتبط بالمسيحانية و بالنبوءات الألفية و ازداد انتشار و تأثير الطوائف الدينية الإنجيلية في أمريكا ، و قد ارتبطت نزعات التدين الجديدة بالتحولات الإديولوجية المعاصرة التي شهدتها الحضارة الغربية ، وظهور مفاهيم صراع الحضارات حيث يتم الاستخدام السياسي للأديان

[1] - المرجع نفسه ، ص : 652 .

بالرجوع إلى النصوص و الأدبيات الدينية ، و هذا الرجوع السياسي البراجماتي إلى الأديان لا يعني البتة رجوع الأديان[1] .

عودة الأديان و ما بعد الحداثة : كما تزامنت مسألة رجوع الأديان مع نزعات نقد و مجاوزة فكر عصر الأنوار و الحداثة الغربية ، في ما اصطلح عليه بفكر ما بعد الحداثة و قد عبرت مقولة أن القرن الواحد و العشرين سيكون روحيا أو لا يكون التي تنسب إلى الكاتب الفرنسي أندري مالرو عن توجس الفكر الغربي من ظاهرة عودة الأديان في النصف الأخير من القرن العشرين ، و قد ظهرت دراسات حاولت تفسير عوامل رجوع الأديان ، و مدى دينية هذا الرجوع أو ارتباطه بالعلمانية ، و من أبرز الكتابات التي عالجت هذه القضية كتاب جيل كيبل الذي عنونه بانتقام الله ، و تناول فيه ظاهرة الإسلام الراديكالي في البلدان الإسلامية و ظاهرة المسيحانية الإنجيلية الأمريكية المحافظة ، كما عالج حركات الرجوع إلى التوراة عند اليهود عبر العالم .

مساحات التداخل بين ظاهرة عودة الأديان و بين العلمانية : تثير مسألة العودة إلى الأديان نقاشات في الفكر الغربي حول طبيعتها و علاقة الديني بالعلماني في مظاهر العودة الجديدة ، و قد " تواجهت فرضيتان في الربع الأخير من القرن العشرين ، إحداهما ترى في العلمنة سيرورة محتمة، هي شرط للحداثة و نتيجة لها في آن ، و الأخرى تسجل أو تحيي الديني ، مدركة إما على أنها احتجاج على حداثة مستلبة أو وهمية ، و إما كشكل مختلف للدخول في الحداثة ، و هذا الجدل ليس جدلا فكريا صرفا ، فهو في فرنسا في صلب النزاع حول اللائيكية ، هل ينبغي فرض اللائيكية في مقابل الديني و على حساب الحرية الفردية إذا اقتضى الأمر ، أم إن التجديد الديني ما هو إلا انعكاس للتنوع و للغنى و للحرية الإنسانية "[2].

و المتأمل في علاقة حركات التجديد الديني يرى أنها لا تخرج عن الإطار العام للعلمانية بل إنها تمثل انعكاسا لها ، " فما نشهده إنما هو إعادة صياغة مناضلة للديني في فضاء معلمن يعطي الديني استقلاله الذاتي و تاليا شروط توسعه ، لقد أرغمت العلمنة و العولمة الأديان على الانفصال

---

[1] – للمزيد أنظر : جورج قرم ، **المسألة الدينية في القرن الحادي والعشرين** ، ترجمة : خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفارابي ، 2007) .

[2] – أوليفييه روا ، **الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة** ، ترجمة :صالح الأشمر (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الساقي ، 2012) ، ص : 20 .

عن الثقافة ، و على أن تعتبر نفسها مستقلة ، و تعيد بناء ذاتها في فضاء لم يعد إقليميا و بالنتيجة لم يعد خاضعا للسياسي ، و ينجم فشل الديني السياسي من أنه أراد منافسة العلمنة في ميدانها الخاص أي الفضاء السياسي أمة ، دولة ، مواطن ، دستور ، نظام قانوني) ، ويؤول مثل هذا التسييس للديني إلى علمنته في كل مرة لأنه يتورط في السياسة اليومية ..."[1]

مدى دينية توجهات العودة إلى الأديان : تثار تساؤلات عديدة حول ظاهرة العودة إلى الأديان هل هي ردة فعل بناءة تجاه فكر العلمانية الغربية التي سادت لقرون ؟ أم أنها نتاج طبيعي للعلمانية لا يخرج عن دائرتها ، و لا يصل إلى تقديم بدائل دينية للعلمانية و الإلحاد كما أن تيارات العودة إلى الأديان تثير تساؤلات حول مدى التزامها بالطابع الديني للأديان من حيث الاعتقاد و الالتزام السلوكي ، و من حيث الدوافع الحقيقية لتدين أتباع تلك التيارات ، مما جعل باحثين غربيين يعتقدون أن " ثمة رابطة وثيقة بين العلمنة و الإنعاش الديني ، فالأخير ليس رد فعل ضد العلمنة بل هو ثمرتها ، و العلمنة تصنع الديني ، و ما من عودة للديني ، بل تحول و لا ريب في أن هذا التحول ليس سوى برهة لا تطل بالضرورة على عصر ديني جديد "[2] ، كما أن كثرة ظهور الأديان على المستوى الإعلامي أو السياسي لا تدل على رجوع حقيقي إلى الأديان التقليدية ، " لقد جسدت بابوية يوحنا بولس الثاني الحداثة الإعلامية للديني ، و لكن إذا ما كانت أعداد متزايدة من الشبان قد حثت الخطى خلال عشرين عاما لملاقاة البابا في أيام الشبيبة العالمية فإن عدد المسجلين في المدارس الكهنوتية لم يكف عن الهبوط في الفترة نفسها ، أفينبغي أن نخلص من ذلك إلى أن الشبان كلما أكثروا من رؤية البابا قلت رغبتهم في أن يصبحوا كهنة ، أم نقول بمزيد من الاحتراس إن ما يطلبونه على الصعيد الروحي لم يعد مطابقا لما يمكن أن تقدمه الكنيسة التقليدية ، إن إقبال الأوربيين على أداء الفرائض الدينية ما فتئ ينخفض في غضون عقود عودة الديني ..."[3].

غياب العقائد الأساسية في توجهات عودة الأديان : من الإشكالات التي تثار حول عودة الأديان مسألة مدى ارتباط المذاهب الدينية الجديدة بالأديان الكبرى التي قامت عليها الحضارات الإنسانية قبل سيطرة مذاهب العلمانية الغربية ، فأصول هذه المذاهب لا تجاوز في

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 20 – 21 .

[2] – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

[3] – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

جذورها التاريخية القرن الثامن عشر ، و قد ظهرت في صيغ تدين متشددة مخالفة بذلك الديانات الأصلية ، من أمثلة ذلك تيار السلفية الذي ينتهي إلى الحركة الوهابية التي ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر ، و إلى نفس الفترة ترجع بدايات ظهور الإنجيلية ، و كذلك إعادة صياغة البوذية و الهندوسية ترجع إلى القرنين التاسع عشر و العشرين ، و هذا حال العديد من الفرق الدينية مثل شهود يهوه .

و يلاحظ على الطوائف الدينية و على حركات العودة إلى الأديان غياب التنظير العقائدي الشامل ، الذي تميزت به الأديان الكبرى قبل سيطرة المذاهب الإلحادية و العلمانية المعاصرة ، كما يلاحظ على أتباع الأديان المعاصرين فتور الارتباط بالعقائد الدينية و الجهل و قلة الاهتمام بها ، و ضعف أو انعدام الالتزام بالتوجيهات الدينية العملية و الخلقية ، هذه الخاصية العامة تبرز من خلال الاحصائيات و البحوث الميدانية التي تجريها مراكز الأبحاث المتخصصة .

و يلاحظ على أشكال العودة الجديدة إلى الأديان غياب الأنساق العامة العقائدية ، و تقارب أشكال التدين المعاصر على حساب الاختلاف العقائدي ، " إن السوق و التبادل يشجعان على توحيد نمط الديني ، لكن بناءا على أية معايير يحدث ذلك ؟ مرة أخرى ، من الواضح أن هناك نماذج مهيمنة (المسيحية و الحالة هذه) بيد أن مجرى الأمور بدل هذا النموذج نفسه ، فإذا ما تبرتست البوذية ، و ليس في شكلها المعد للتصدير فحسب فالمسيحية تبوذنت لدى مؤمن يضع في المقدمة تقنيات التأمل و إصلاح الذات ، غاضا من شأن أركان العقيدة التقليدية ، و كذلك صورة إله كلي القدرة ، خالق و متعال ، و لم يعد الجحيم ملائما لذوق العصر ، ثم إن الميل إلى توحيد الكنائس ، و الحوار بين الأديان ، و الاحتفالات المشتركة ، و اتحاد المؤمنين في مهرجانات الموسيقى المقدسة من أنحاء العالم كافة أدت إلى نسبوية تقوض هيمنة المسيحية المكتسبة "[1] .

و ينطبق هذا على الحركات الإسلامية التي تأخذ صيغا سياسية تفشل في تحقيق نتائجها لأنها تنافس العلمانية في مجالها الطبيعي فتقع في إشكالات تحديد ذاتها و علاقتها مع الآخر ، و ينطبق فقدان النسق العام في ما يظهر من تحالف بين الأسرة المالكة السعودية و بين المذهب

[1] - المرجع نفسه ، ص : 285 .

الوهابي ، " و يعي المسؤولون السعوديون أتم الوعي في كل حال أن استقرار سلطانهم الذي ليس له من ركيزة سوى واحة من النفط وسط خضم من الفقر و من الأطماع الدولية يتطلب مقومين أساسين أولا تدعيم الشرعية الدينية التي يرتكز عليها عرشهم ، و ثانيا التأييد الفعال من أكبر قوة غربية ...إن انبعاث السلفية الإسلامية في بلدان الشرق و هو موضوع انذهال الغرب لا يعدو أن يكون في الشطر الأوسع منه نتاجا غربيا ... و بديهي أنه من السابق لأوانه للغاية الحكم على النتيجة النهائية لذلك المزج السعودي الظاهري التناقض بين الحداثة و السلفية الدينية "[1] .

فظاهرة عودة الأديان في الربع الأخير من القرن العشرين تتبع في شق كبير منها إلى التوجه العام لثقافة ما بعد الحداثة ، هذه التبعية جعلت منها سلوكا مجاوزا أكثر من كونها عقائد و أديانا ثابتة الأركان و المعالم ، "كانت حركات الأديان الجديدة ظواهر تعميمية على نطاق واسع، كما أن الإنجيلية و السلفية واكبتا تطور الأجيال المتحدرة من الستينات ، و قد وجدت الإنجيلية في الأوساط الهبية في كاليفورنيا تربتها الأكثر ملائمة ، و يبين دونالد ميلر كيف ركبت الكنائس الجديدة موجة الثقافة المضادة ، ينظر إلى الكنائس على أنها نماذج جديدة تجتذب أصحاب ثقافة البيبي بومرز ، ثم إن خطاب المولود من جديد هو أيضا خائب الأمل خيبة أمل بالتحرر الجنسي و المخدرات أو النضالية السياسية ..."[2]

المطلب العاشر : مظاهر العودة المعاصرة إلى التدين عند أتباع الديانات السماوية .

الفرع الأول : مظاهر العودة المعاصرة إلى الدين الإسلامي .

النموذج المصري لعودة الإسلام السني في مصر في فترة ما بعد الحدااثة: تعد ظاهرة العودة إلى الدين الإسلامي في البلدان الإسلامية في الربع الأخير من القرن العشرين جزءا من ظاهرة عالمية تجلت بصفة خاصة عند أتباع الديانات السماوية ، و قد تواجهت نزعة الرجوع إلى الدين الإسلامي مع الواقع الجديد الذي أوجدته الحداثة الغربية في العالم الإسلامي ، و أبرز نموذج يمثل هذه الظاهرة هو النموذج المصري ، فمنذ بدايات التحديث التي عرفتها مصر في عهد محمد

---

[1] – جورج قرم ، **انفجار المشرق العربي من تأميم قناة السويس إلى اجتياح لبنان** ، ترجمة : محمد علي مقلد (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الفارابي ، 2006) ، ص : 244 .

[2] – أوليفييه روا ، مرجع سابق ، ص: 323 .

علي كان الفشل هو مصير التجارب التحديثية ، و قد تزامنت ظاهرة العودة المعاصرة إلى الدين في مصر مع التوجهات اللبيرالية الجديدة لفترة حكم أنور السادات ، حيث تلاقت النزعة البراغماتية للسياسة الجديدة مع استفادة الجماعات الدينية من الحريات التي توفرها اللبرالية ، و إن اقترن ذلك بالتراجع عن التوجهات الراديكالية لهذه الجماعات ، " فقد سمى السادات نفسه الرئيس المؤمن ، و شجع الصحافة على التقاط الصور له في المساجد ، و على التركيز على علامة الصلاة البارزة في جبهته ، إلا أن هذا ، و كما كان حتميا دعا المسلمين أن يعقدوا مقارنات ليست في صالحه ، بين سلوكه الفعلي و المثال الذي يدعيه ، و قام السادات بأعمال سطحية تظاهر فيها بخدمة الدين ، إذ كان بحاجة لخلق هوية تختلف عن هوية نظام عبد الناصر ، فقد ظل المصريون ، و منذ عصر محمد علي ، يحاولون الدخول إلى العالم الحديث ،و أن يوجدوا لهم ركنا هناك ، فقاموا بمحاكاة الغرب ، و تبنوا أساليب سياسية و أيديولوجيات غربية ، و حاربوا من أجل الاستقلال ، و حاولوا إصلاح ثقافتهم على أسس أوربية حديثة ، و لم تنجح أي من تلك المحاولات ، و مثل الإيرانيين شعر مصريون كثيرون أن عليهم العودة إلى أنفسهم و خلق هوية حديثة ، لكنها أيضا إسلامية مميزة ، و أسعد السادات استثمار هذا التوجه فحاول جعل الإسلام دينا مدنيا على غرار النموذج الغربي ، يخضع لسلطة الدولة فعلى حين اضطهد عبد الناصر الجماعات الإسلامية ، تظاهر السادات بأنه محررها ... "[1] ، و قد حاول السادات من خلال هذه السياسة الجديدة استغلال الحركات الإسلامية ضد خصومه الناصريين و الاشتراكين ، و القضاء على نزعة الاستعداء التي خلفتها سياسات القمع عند عبد الناصر ، ففتح المجال لنشاط الجماعات الاسلامية و سمح لها بممارسة الدعوة و النشاط الإعلامي و حد مع ذلك من نشاطها السياسي ، و بدا لأول وهلة أن هذه السياسة نجحت في إبعاد الإسلاميين عن نزعتهم الراديكالية تجاه الحداثة و العلمانية .

و لكن هذا التوافق البراجماتي المؤقت سرعان ما عصفت به المشاكل و الصراعات التي يعاني منها الشرق الأوسط ، و بصفة خاصة القضية الفلسطينية و الصراع العربي الإسرائيلي ، فقد ساعد الانتصار الجزئي للسادات في حرب 1973 على تكوينه لشخصية سياسية تحظى بقبول جماهيري ، و لكن سيره في مفاوضات السلام و اتفاقيات كامب ديفد مع الاحتلال الإسرائيلي

[1] – كارين أرمسترونج ، **معارك في سبيل الإله الحركات الأصولية الدينية في اليهودية و المسيحية و الإسلام**، ترجمة :فاطمة نصر و محمد عناني (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : شركة مطابع لوتس ، 2000) ، ص : 435 .

كلفته حياته ، كما قضت على تعايشه المؤقت مع الحركات الإسلامية و عادت الجماعات الإسلامية المتشددة إلى الظهور مثل جماعة الهجرة و التكفير التي أسسها مصطفى شكري و اعتبرها النموذج الفعلي لفكر سيد قطب و أبو الأعلى المودودي ، و قد تغذت هذه الجماعات المتطرفة في نزعاتها من الشعور العام بالتذمر من اللبرالية الجديدة التي أدت إلى زيادة الفوارق الاجتماعية داخل المجتمع المصري ، و وجدت في الشباب المحروم و المهمش و المتوسط الثقافة مجالا حيويا للانتشار ، و قد تأثرت جماعة الإخوان المسلمين بالوضع الجديد الذي أفرزته سياسات السادات ، فظهر ما اصطلح عليه بجماعة الإخوان الجديدة التي توجهت إلى السياسات الإصلاحية الهادئة لمؤسسها الأول حسن البنا و ابتعدت عن راديكالية جماعة الإخوان في زمن عبد الناصر ، و رأت أن تحقيق الدولة التي تحكمها الشريعة الإسلامية مطلب طويل المدى يجب السير إليه و فق خطة إصلاحية طويلة ، و لكن هذا التوجه الجديد مني بخيبة أمل بعد توقيع السادات لاتفاقيات كامب دافيد .

مظاهر عودة التدين السني وعلاقتها بما بعد الحداثة : و من مظاهر العودة إلى الدين الإسلامي في فترة الربع الأخير من القرن العشرين انتشار التنظيمات الطلابية ذات التوجه الإسلامي ، و التي يبحث الطلاب من خلالها عن العودة إلى الذات في وسط عالم معلمن و غير متوازن من الناحية الاقتصادية ، حيث لا يكفل المتطلبات الروحية و الاقتصادية لهؤلاء الطلاب ، " و كانت المنظمات الإسلامية الطلابية ، مثل حركات الحقوق المدنية و الإثنية ، و مثل الحركات النسوية و البيئية تكافح من أجل إعادة تأكيد هويتهم التي شعروا أنها قمعت بواسطة الحداثة الصناعية ، و من أجل التأكيد على حيوية المحلي و الخاص ، و ضد تماثل المجتمع الكوكبي الذي فرضه الغرب ، و هي أيضا مثل حركات ما بعد الحداثة الأخرى ، فعل رمزي للقضاء على الكولونيالية و محاولة لنزع المركزية من العالم ، و البرهان على وجود إمكانيات أخرى للعالم "[1] .

كما أن ظاهرة عودة الحجاب إلى العالم الإسلامي يمكن أن تعبر عن هذه النزعة نحو الذات و التحرر من المركزية الغربية في فترة ما بعد الاستعمار و لا تعبر بالضرورة عن نزعة دينية عقائدية متجذرة تبحث عن العودة إلى وضع المرأة المسلمة قبل انتشار المذاهب الحداثية ، " و قد استاء المراقبون الغربيون على وجه الخصوص من مشهد النساء وهن

[1] - المرجع نفسه ، ص : 446 .

يعدن طوعا إلى الحجاب الذي كان ينظر إليه منذ عصر اللورد كرومر كرمز للتخلف الإسلامي و النظام الأبوي ، لكن هؤلاء النساء اللاتي ارتدين الزي الإسلامي طواعية و لأسباب عملية و أيضا كأسلوب لاقتلاع الهوية الغربية الغريبة ، لم يخبرن الأمر بهذا الشكل ، فقد يكون ارتداء الحجاب أي غطاء الرأس و الزي الطويل رمز العودة إلى النفس التي كان يحاولها الإسلاميون بصعوبة في فترة ما بعد الكولونيالية ، فلم يكن ثمة ما هو مقدس في الزي الغربي في حد ذاته ، و قد فسر الإسلاميون الرغبة في أن ترتدي كل النساء الزي الأوربي على أنه دليل على التوجه إلى رؤية الغرب معيارا يجب على الباقين جميعا التطابق معه "[1] .

و الملاحظ على حركات الرجوع إلى الدين الإسلامي في البلدان السنية هو أنها لم تخرج عن الخصائص العامة لظاهرة عودة الأديان في فترة ما بعد الحداثة ، فقد شكلت ردود أفعال على السياسات و التوجهات الثقافية و الاقتصادية في تلك البلدان ، كما أوجدت متنفسا للفئات الشبابية تتحرر فيه من قولبة الحداثة و من جمود توجهاتها ، لتوافق بذلك التوجه العام لما بعد حداثة ، هذا التوجه الذي تميز بالثورة على كل مألوف و معتاد ، و لم تصل نزعات الرجوع إلى الإسلام في البلدان السنية إلى إيجاد مذاهب عقائدية عامة تحاول فرض نفسها كبديل للثقافة الحداثية العلمانية ،هذه الملاحظة العامة على ظاهرة رجوع الدين الإسلامي عند السنة نجد نظيرا لها أكثر وضوحا عند أتباع المذهب الشيعي .

الفرع الثاني : الثورة الإسلامية و عودة التدين في إيران : لقد شكلت الثورة الإسلامية في إيران نموذجا لعودة الدين إلى السياسة المعاصرة في فترة ما بعد الحداثة ، و قد فاجأت هذه الثورة المفكرين العلمانيين في الشرق و الغرب ، و اعتبرت ردة عن منجزات الحداثة ، في حين أعادت هذه الثورة الأمل للمتدينين المسلمين ، " و كانت الثورة الإيرانية فيما بين عامي 1978 و 1979 حدا فاصلا ، فأصبحت مصدر إلهام لآلاف المسلمين في جميع أنحاء العالم ، الذين كانوا قد شعروا لزمن طويل أن دينهم ظل يتعرض للهجمات ، و برهن انتصار الخميني على أن الإسلام لن يدمر ، فقد كان باستطاعته أن يجابه القوى العلمانية الكبرى و ينتصر ، إلا أن الثورة الإيرانية

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 442 .

أصابت كثيرا من الغربيين بالرعب و الاستياء ، و بدا الأمر و كأن البربرية قد انتصرت على التنوير ، و سيصبح الخميني و إيران في أعين علمانيين كثيرين نموذجا لما هو خطأ و شرير في الدين "[1].

تحول الثورة الشعبية إلى ثورة دينية : و الملاحظ على سير أحداث الثورة الإيرانية أنها لم تتأسس على دوافع إديولوجية واضحة مناقضة للعلمانية الغربية ، بل كانت منطلقاتها مبنية على ردود أفعال ضد توجهات الشاه السياسية و الاقتصادية ، فقد ضاق الإيرانيون ذرعا من الاستبداد السياسي و قمع الحريات و خدمة المصالح الأمريكية ، و من تركز الأموال في يد أقلية مترفة على حساب طبقات الشعب العريضة التي كانت تعاني من الفقر المدقع ، و قد تركزت المطالبات في البداية على الإصلاح السياسي و الدعوة إلى العودة إلى دستور 1906 ، " و اتفق العلمانيون و المتدينون في إيران على ضرورة الإصلاح ، و لكن تعنت الشاه و توجهه القمعي أدى إلى توسع نطاق الثورة عليه ، و قد أخذت هذه الثورة طابعا شعبيا فشاركت فيها طبقات الشعب ، و تبنتها المرجعيات الدينية الشيعية التي كانت في البداية ترفض الثورة على الشاه ، و تم تفعيل الموروث الديني الشيعي في ثورة الإيرانيين على حكم الشاه ، فاستدعيت العقائد الشيعية في الثورة على الظلم و على الطغيان ، و شبه الشاه بيزيد و ذكر نفي الخميني بمظلومية الحسين ، و انطلقت الجماهير الشعبية في ثورتها لا يثنيها الرصاص الحي ، و لم تكن هذه ثورة تستغل الدين لأسباب سياسية ، بل إنها استقت معناها و توجهاتها من الأساطير و الروحانيات الشيعية خاصة بين الفقراء و غير المتعلمين الذين لم تحركهم الإديولوجيا العلمانية الخالصة "[2]، و مكن الواقع الكارثي لحكم الشاه من إيجاد توافق بين الثوار العلمانيين و المتدينين ، " و كان المفكرون من خارج المؤسة الدينية مثل شريعتي و بازرجان و بني صدر قد أعدوا النخبة ذات التعليم الغربي لإمكانية حكم إسلامي حديث ، و رغم اختلاف آرائهم عن آراء الخميني كان بإمكان ليبراليي الطبقات الوسطى أن يروا أن له دعما قاعديا لم يتمكنوا هم منه أبدا ، و كانوا على استعداد لمشاركته كي يتخلصوا من الشاه ، فقد كانت تجربة الحكم العلماني في إيران كارثية ، و كانت الطبقات الوسطى على استعداد لتجربة شيء مختلف "[3].

---

[1] - المرجع نفسه ، ص : 447 .

[2] - المرجع نفسه ، ص : 455 .

[3] - المرجع نفسه ، ص : 456 .

و قد تمكن الخميني من إيجاد نقلة نوعية في الفكر الديني الشيعي ، إذ حول هذا الفكر من الانتظار السلبي للإمام الغائب إلى الانتظار الإيجابي ، و ذلك في محاضراته التي ألقاها على طلاب النجف في أواسط ستينيات القرن العشرين ، " و أخطر ما في الفكرة الكلية التي تمحورت حولها تلك المحاضرات هي أنها كانت دعوة صريحة إلى الشيعة لإنهاء عصر انتظار الغائب ، بالشروع في إقامة الدولة و الحكومة ، و أخذ زمام المبادرة في التطبيق الإسلامي ، و إن شئنا أن نصوغ الموقف بصورة أدق ، لا تتعارض مع عقائد الشيعة الإمامية فقد نقول أن محاضرات آية الله الخميني تضمنت دعوة إلى إنهاء عصر الانتظار السلبي و الانتقال إلى عصر الانتظار الإيجابي ، تلك الدعوة اكتسبت أهميتها البالغة ليس فقط من مضمونها الخطير من الناحية المذهبية ، و لكن أيضا من توقيت طرحها ، ذلك أن أهمية دور القائد أو الزعيم قد تكون في أنه ظهر في أوانه ، و استطاع أن يجسد الإجابة التاريخية على الأسئلة المطروحة على زمانه ، بصورة تعبر عن أمل الجماهير و طموحاتها " [1].

و قد اعتبر المفكرون الغربيون الثورة الإيرانية ردة عن مبادئ الحداثة و التنوير ، و لم يستطع هؤلاء المفكرون استيعاب أن تأتي ثورة شعبية معاصرة بدولة دينية ، فقد كانت الثورة تعتبر ظاهرة علمانية بامتياز ، و توقع المراقبون الغربيون أن ينهار نظام الخميني في فترة وجيزة ، و لكن تفاجأ هؤلاء المراقبون بالتوجه الإسلامي للشعب الإيراني ، " و كان المفترض أن الثورات أمر علماني على وجه التحديد ، حيث إنها كانت تحدث في فترات يحظى فيها المجال الدنيوي برقي و تميز و يوشك فيها أن يعلن استقلاله عن المجال الأسطوري للدين ، و كما بينت هانا آرندت في كتابها الشهير عن الثورة – 1963 – فقالت و قد يتبين لنا في نهاية الأمر أن ما ندعوه ثورة هو مرحلة انتقالية تأتي بميلاد لمملكة علمانية جديدة ، وهكذا بدت الانتفاضة التي تأتي بدولة دينية أمرا من الفنتازيا الخالصة ، مربكة في رفضها الواضح السذاجة للحكمة الغربية المتعارف عليها و لم يتوقع أحد في أعقاب كارثة الثورة الإيرانية أن يستمر نظام الخميني فقد بدت فكرة الثورة الدينية نفسها ، و كذلك الحكومة الإسلامية الحديثة ، مفارقات لغوية "[2] .

---

[1] – فهمي هويدي ، **إيران من الداخل** (الطبعة الرابعة ؛ القاهرة : مركز الأهرام للترجمة و النشر) ، ص : 95 .

[2] – كارين أرمسترونج ، **معارك في سبيل الإله الحركات الأصولية الدينية في اليهودية و المسيحية و الإسلام** ، مرجع سابق ، ص : 473 .

الصراع بين المتدينين و العلمانيين في أعقاب الثورة الإيرانية : و قد ظهر الصراع بين المتدينين و العلمانيين عند بدايات التوجه إلى رسم الخطوط العامة لسير الدولة الإيرانية التي ستأسس في أعقاب الثورة الإسلامية ، و لكن الحسم كان مبكرا لصالح المتدينين على حساب العلمانيين الذين وجدوا أنفسهم أقلية ، ثم ظهر الخلاف بين المتدينين حول الأسس العامة لتوجهات الدولة الإيرانية ، " فقد أراد ذوو التعليم الغربي من أتباع شريعتي نظاما يتولى مقاليد الحكم فيه أناس من خارج المؤسسة الدينية ، و منح رجال الدين سلطة أقل ، و أراد مهدي بازارجان رئيس وزراء الخميني الجديد العودة إلى دستور 1906 بدون النظام الملكي ، مع مجلس من المجتهدين له حق نقض التشريعات البرلمانية غير الدينية ، هذا على حين ضغطت مدارس قم من أجل ولاية الفقيه للخميني ، إلا أن آية الله شريعات ماداري و آية الله طلقاني عارضا بشدة هذه الرؤية لحاكم للأمة من رجال الدين ذي إلهام روحاني ، إذ إنها انتهاك لقرون من الموروث الشيعي و رأيا أخطارا جمة في مثل هذا الشكل من الحكم ، ثم أعقب هذا في أكتوبر 1979 صراع خطير ، فقد هاجم بازارجان و شريعات ماداري مشروع الدستور الذي وضعه أتباع الخميني الذي يتحكم بمقتضاه في القوات المسلحة ، و بحق إعفاء رئيس الوزراء من مهامه دون إبداء أسباب " [1].

الإشكالات الواقعية في تطبيق توجهات الخميني : و مرر الخميني الدستور الجديد وسط معارضة شديدة من التيارات اليسارية و اللبرالية التي رأت فيه سقوطا في نظام شمولي بعد التخلص من شمولية نظام الشاه ، كما عارضته الأقليات الدينية ، و لقي معارضة من بعض التيارات الدينية الشيعية ، و لا شك أن المعارضة الكبرى كانت من الدول الغربية و من الواقع المعاصر المعلمن في توجهاته و أفكاره ، هذا الواقع الذي يصعب معه إعادة صياغة توجهات دولة و شعب وفق أسس تم تجاوزها منذ قرنين ، "فبجعله إيران بلدا إسلاميا مرة أخرى ، كان الخميني يقيم موطنا مقدسا محددا في عالم لا رباني أراد تدميره ، و كانت خبرة القمع و الشعور بالخطر ، و إدراكه أنه كان يحارب ضد طبيعة الأشياء في عالم معلمن بشكل متزايد قد نتج عنه روحانية قتالية و نسخة محرفة من الإسلام ، فقد تركت خبرة القمع جروحها و ولدت رؤية دينية قمعية ، و كان الخميني على يقين أن الثورة كانت تمردا على البراجماتية العقلانية للعالم الحديث ..."[2]

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 474 .

[2] – المرجع نفسه ، ص : 481 .

و قد واجهت الثورة الإيرانية إشكالات في تطبيق الأسس الروحية للديانة الإسلامية وفق المذهب الشيعي على واقع مادي براجماتي يتطلب فيه تسيير شؤون الدولة آليات عملية تمكن من تحقيق الاستقرار السياسي و الاقتصادي ، و فاقم من هذه الإشكالية تحييد الكفاءات العلمانية من مجال التسيير ، و الحصار الغربي و حرب العراق ،و قد حاول الخميني التوفيق بين محاسن الدولة الحديثة التي أسست لها العلمانية الغربية و التي لم يجد شكلا آخر أنسب منها حيث يساهم فيها الشعب و يحكم نفسه عن طريق مؤسسات الدولة الحديثة ،و بين الموروث الروحي للشعب الإيراني فأوجد نظرية ولاية الفقيه ، حيث تعمل مؤسسات الدولة وفق الأسس الحديثة مع الرقابة العليا للفقيه المجتهد و لمجلس الأمناء لمنع التوجهات و القوانين التي لا تتفق مع الشريعة الإسلامية ، لكن هذا التوجه النظري قد وجد عند التطبيق العملي صعوبات تمثلت في التصادم بين الخبراء و السياسيين في الميدان و في التشريع و بين هيئات الرقابة الدينية التي عطلت مشاريع القوانين التي احتاجتها الدولة الإيرانية على أساس أنها لا تتفق مع الشريعة ، مما جعل الخميني يعاني من هذه المشكلة حتى أواخر أيام حياته ، " و في شتاء عام 1988 أعطى الضوء الأخضر للسياسيين الأكثر بارجماتية الذين كانوا يسعون إلى تعديل الدستور ، و أصر في أكتوبر على عدم السماح للعلماء بإعاقة تقدم البلاد ، حيث يجب أن يقود برنامج التشييد الخبراء ، خاصة الوزراء و لجان المجالس المناسبة و مراكز العلوم و الأبحاث و المخترعون و المكتشفون ، و المتخصصون الملتزمون ، ثم سمح بعد شهرين باجتماع لجنة مراجعة الدستور و استاء الإسلاميون الأكثر راديكالية الذين رأوا أن أية إذابة لولاية الفقيه خيانة للثورة ، إلا أن البراجماتيين بدوا و قد كسبوا الموقف بموافقة الإمام "[1] .

التوجه نحو الانفتاح على الحضارة الغربية : و بعد وفاة الخميني ظهر توجه للدولة الإيرانية أكثر مرونة في التعامل مع منجزات الحضارة الغربية ، و تم إبعاد الراديكاليين من تسيير شؤون الدولة ، كما تم الحد من سلطة مجلس الأمناء على مجلس الشعب عن طريق هيئة تشخيص المصلحة، التي كانت تقضي في المنازعات بين المجلسين ، مما مكن من تمرير مشاريع الإصلاحات ، كما ظهر توجه الدولة الإيرانية إلى إرساء أسس أكثر براجماتية و أقل عدوانية في التعامل مع الغرب و في السياسة الخارجية ، و بينت نتائج الانتخابات أن الإيرانيين يرغبون في إيجاد توجهات أكثر اعتدالا

[1] - المرجع نفسه ص : 489 .

و مرونة لتحقيق الرفاه الاقتصادي ، كما ازداد تأثير المفكرين المعتدلين من أمثال عبد الكريم سورش على حساب المؤسسة الدينية الراديكالية [1].

الفرع الثالث : مظاهر العودة المعاصرة إلى الديانة اليهودية :

التوجهات الدينية السياسية الجديدة في إسرائيل : يتبين من ملاحظة الصراع بين المتدينين و العلمانيين اليهود في إسرائيل في فترة الربع الأخير من القرن العشرين أن ظاهرة عودة الأديان ليست مختصة بأتباع الديانة الإسلامية ، فقد أقامت الحركة الصهيونة الدولة العبرية على أسس علمانية معاصرة ، و حاولت إيجاد نسخة يهودية من العلمانية يتم فيها التخلص من الموروث الديني اليهودي الذي يعيق تطور اليهود من جهة ، و استغلاله من جهة أخرى استغلالا براجماتيا لتحقيق أسس الدولة العبرية ، و ترغيب اليهود في الهجرة إليها ، و المساهمة فيها ، و يتبين من أدبيات آباء الحركة الصهيونية إلحادهم و نقدهم للتراث الديني اليهودي الذي اعتبروه سببا رئيسيا للحالة المأساوية التي تعيشها الأمة اليهودية ، " و لذلك لم يكن لعدد كبير من مؤسسي الصهيونية أي اهتمام باليهودية ، بل إنهم أظهروا عداءا ملحوظا لأفكارها و لممارساتها ، و من أمثلة ذلك أن ثيودور هرتسل مؤسس الصهيونية السياسية عندما زار القدس انتهك العديد من الشعائر الدينية اليهودية ، ليؤكد تميز نظرته اللادينية عن العقيدة الدينية ، و كان ماكس نوردو الكاتب الألماني و الزعيم الصهيوني و صديق هرتسل المقرب ، ملحدا يجهر بالإلحاد ، كما كان مؤمنا بأن التوراة تعتبر كعمل أدبي أقل من أعمال هوميروس و الكلاسيكيات الأوربية ، و بأنها طفولية كفلسفة و مقززة كنظام أخلاقي ، بل إنه وصل إلى القول بأنه سيأتي يوم يأخذ فيه كتاب هرتسل دولة اليهود وضعا مساويا لوضع الكتاب المقدس ، حتى لدى خصوم المؤلف من المتدينين ، و حينما سئل عن مستقبل السبت و عن رأيه باستبداله بيوم الأحد على عادة الشعوب الأوربية لم يرفض هذا الاحتمال "[2].

---

[1] – للمزيد حول مرحلة ما بعد الخميني أنظر : أمل حمادة ، **الخبرة الإيرانية الانتقال من الثورة إلى الدولة** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، 2008) .

[2] – رشاد عبد الله الشامي ، **القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة و لعبة السياسة** (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1994) ، ص : 19 .

التدين السياسي اليهودي في فترة ما بعد الحداثة : و قد رجعت التيارات الدينية بقوة إلى الساحة السياسية الإسرائيلية في الربع الأخير من القرن العشرين ، متزامنة مع رجوع الأصوليات إلى الديانات الأخرى ، و مع توجهات ما بعد الحداثة ، ليعود الصراع بين المتدينين و الدولة الإسرائيلية العلمانية ، و يتبين هذا الصراع بين المتدينين اليهود و العلمانيين الصهاينة من التوجهات التي تبنتها جماعة جوش أمونيم أي حراس المدينة التي تأسس في فبراير سنة 1974 ، و قد ضمت في صفوفها جماعة من الحاخامات ، و أتباع الحاخام أبراهام كوك (1865 – 1935) الذي كان يرى أن المستوطنين الصهاينة رغم أنهم علمانيين إلا أنهم ينفذون نبوءات التوراة حول بداية عصر الماشيح ، بالإضافة إلى مجموعات من العلمانيين الذين انضموا إلى هذه الجماعة الدينية و كان دافعهم في ذلك رفض التنازل عن أي قطعة أرض ضمتها إسرائيل[1] .

و قد توجهت جماعة الجوش إلى نقد الصهيونية العلمانية التي اعتبرتها مرحلة زائفة يجب مجاوزتها لتحقيق الخلاص اليهودي ، و لا يكون ذلك إلى بالالتزام بالديانة اليهودية ، و الصهيونية العلمانية بسياستها الواقعية البراجماتية و ببعدها عن الديانة اليهودية تعطل تحقيق الخلاص المسيحاني ، كما توجه أتباع هذه الطائفة إلى تكثيف الاستيطان و ركزوا على منطقة الضفة الغربية التي تقابل في الموروث الديني اليهودي أرض يهودا و السامرة ، و رفضوا التنازل عن أي قطعة أرض لأن ذلك يخالف الدين اليهودي و النبوءات اليهودية ، حتى و إن عارض ذلك القوانين الدولية و قرارات الأمم المتحدة ، لأن اليهود فوق الالتزام بهذه القوانين ، و قد أدى هذا الفكر إلى التصادم بين هذه الطائفة و بين السياسات العملية البراجماتية للحكومات الإسرائيلية التي لا يمكن أن تقوم على مثل هذه النبوءات ، و اتضح ذلك أكثر بعد البدء في محادثات السلام و توقيع اتفاقيات كامب ديفد مما وضع نبوءات هذه الطائفة محل التساؤل عند أتباعها[2] .

الفشل الواقعي للتوجهات الدينية السياسية في إسرائيل: و قد تولى مناحيم بيجن رئاسة الحكومة الإسرائيلية سنة 1977 بعد فوز حزب الليكود اليميني على حساب حزب العمل ، و اعتبرت جماعة الجوش ذلك نصرا إلهيا لهم ، فقد بدأ بيجن عهدته بزيارة قبر كوك ، و كان يخطب ود جماعة الجوش ، و يذكر أن حدود دولة إسرائيل هي الحدود التي بينتها التوراة ، و لكن متطلبات

---

[1] – أنظر : المرجع نفسه ، فصل الأحزاب الصهيونية الدينية الأرثوذكسية ، ص:79.

[2] – أنظر : المرجع نفسه ، ص: نفسها .

السياسة العلمانية الواقعية فاجأت الجماعة بزيارة أنور السادات إلى القدس في نفس السنة ، و توقيع اتفاقيات كامب ديفد في السنة التالية ، وقد التزم بيجن للجوش بتنفيذ وعد التوراة ، " إلا أن تنفيذ هذا الإلزام الأسطوري بدا محالا في عالم يدار على أسس برجماتية علمانية ، كما أن خطاب بيجن الذي كان يمثل الصقور و يؤسسه على التوراة ، لم يهدف قط إلى تدخل منطق الروح في منطق السياسة العملي العلماني ، فقد كانت الكفاءة و الفاعلية هي شعارات الروح الحداثية منذ البداية ، و كان على المبادئ المطلقة التكيف مع مقتضيات السياسة الواقعية من أجل تسيير شؤون الدولة ، إذ كان على بيجن أن يحرص على حسن سمعته لدى الولايات المتحدة التي كانت تريد عملية السلام " [1].

و قد شعر الجوش بخيبة أمل في الحكومات الصهيونية العلمانية خاصة بعد توقيع اتفاقيات السلام التي جاءت نتيجة للانتفاضة الفسطينية سنة 1987 ، و التي تضمنت التنازل عن جزء من الضفة الغربية ، فقد كان الجوش يرون أن التوفيق بين الأرثوذوكسية اليهودية و بين الصهيونية أمر ممكن ، و كانوا يسعون إلى إرجاع الصهيونية العلمانية إلى الديانة اليهودية ، و لكن خيبات أملهم المتتالية ولدت لديهم نزعات متشددة تعتمد على الأساليب العنيفة التي يتقبلها أتباعها بعد ربطها بنبوءات مسيحانية تعطل عمل العقول ، و كمثال على ذلك المخطط الذي أعده بعض أتباع الجوش لهدم قبة الصخرة و رأوا أنه سيعجل بالخلاص لإسرائيل ،" و مثلت مؤامرة قبة الصخرة التخلي عن العقل و الاعتماد على المعجزات ، و أيضا مثلت العدمية التي كان من الممكن أن تؤدي إلى تدمير دولة إسرائيل بكاملها ، و قد بينت تلك المشيحانية الكارثية الرغبة في الموت التي ظلت لوقت طويل جزءا من التجربة الحديثة ، و كانت أيضا تدميرا للذات لأنها أضرت بمصداقية الجوش أمونيم و التي لم تستعد أبدا الإعجاب الذي حازته في بعض قطاعات المجتمع الإسرائيلي أثناء عصرها الذهبي "[2] .

التوجهات النفعية الواقعية للفرق الدينية اليهودية : و قد تمكن الحريديم من فرض تواجدهم في الانتخابات الإسرائيلية كقوة بإمكانها ترجيح كفة الحزب الذي تدعمها سياسة حكومته

---

[1] - كارين أرمسترونج ، **معارك في سبيل الإله الحركات الأصولية الدينية في اليهودية و المسيحية و الإسلام** ، مرجع سابق ، ص : 503 .

[2] – المرجع نفسه ، ص: 512 .

بالاعتمادات المالية ، و توافق سياسته توجهاتها المحافظة ، و يظهر ذلك من تأسيس حزب شاس الديني سنة 1984 ، هذا الحزب الذي تبنى سياسات متطرفة تظهر من تصريحات زعمائه ، و تبنى سياسة اجتماعية داخل إسرائيل تدعو إلى زيادة النفقات الاجتماعية الموجهة إلى الفئات الاجتماعية الهشة و إلى الفقراء الذين يشكلون وعاءه الانتخابي ، و قد طور شاس فكره السياسي فرفض العلمانية الصهيونية ، و رأى أن دولة إسرائيل تمثل الشخصية اليهودية التي ينبغي مراعاتها في التشريعات و لا يعني ذلك أنه يدعو إلى دولة ثيوقراطية ، بل إلى دولة تعبر عن الروح اليهودية ، و قد شكل موقف حزب شاس من الصهيونية جزءا من الموقف الديني الحريدي الرافض لعلمانيتها ، و لكن هذا التوجه تم التراجع عنه فقد أعلن الحزب في سنة 2010 انضمامه إلى الصهيونية العالمية كحزب ليهود ملتزمين بالديانة اليهودية يحبون إسرائيل ،و اتخذ الحزب مواقف براجماتية في دعمه لحزب الليكود أو حزب العمل ، ليسجل بذلك مرة أخرى تراجع ظاهرة عودة الدين المعاصرة لصالح العلمانية ، " و الحقيقة القائمة الآن في إسرائيل هي أن الأحزاب الدينية (مع تبادل الأدوار فيما بين الصهيونية الدينية و بين القوى الدينية المعارضة للصهيونية من الحريديم و الممثلة الآن في الإطار السياسي في حزب شاس شريك الائتلاف الحكومي) قد أصبحت جزءا عضويا من السلطة العلمانية ، دون أن يحمل هذا أي مغزى ديني لأن المبدأ التنظيمي للسلطة يهمه في الأساس و بغض النظر عن القوة الدينية التي يتحالف معها ، هو أن يحافظ على الشكل أولا ، ثم على الائتلاف ثانيا ، و ليس المحافظة على الشرائع لأنه في النهاية جزء من منظومة الحضارة الغربية العلمانية ، و لا يمثل شعب التوراة ، و لكن الأحزاب و القوى الدينية سواء منها المشاركة في الائتلاف الحكومي ، أو تلك التي تقف في المعارضة ، أو التي تمارس نفوذها في الشارع بين الجماهير ، لا تتورع عن استغلال قوتها لتثبت وجودها و قدرتها على التأثير على الواقع السياسي و على القرار السياسي ..."[1] .

الفرع الرابع : مظاهر العودة المعاصرة إلى الديانة المسيحية .

مجاوزة المسيحية المعاصرة للعقائد التقليدية :يؤدي تتبع العلاقة التاريخية للإلحاد بالديانة المسيحية ، إلى الاعتقاد الجازم بأن الديانة المسيحية يستحيل أن تقف على قدم راسخة في عالم اليوم ، الذي يقوم على الإلحاد الشامل المجاوز ، خاصة إذا أضفنا الموروث الثقافي الغربي الذي

[1] – رشاد عبد الله الشامي ، **القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة و لعبة السياسة** ، مرجع سابق، ص: 10 .

يحمل سمة العداء للديانة المسيحية بسبب قرون من الصراعات التي تم حسمها لصالح الإلحاد منذ القرن التاسع عشر ، و رغم هذه المعطيات العلمية العملية نجد أن الربع الأخير من القرن العشرين شهد انبعاث تيار الأصولية الإنجيلية المسيحي ، مما يثير تساؤلات حول طبيعة و دينية هذا التيار ، الذي كان وليد عدمية و عبثية فترة ما بعد الحداثة .

عقائد المسيحية الإنجيلية في فترة ما بعد الحداثة : تشير الإحصائيات إلى الانتشار الكثيف لأتباع المذهب الإنجيلي خاصة في أمريكا ، و لكن التحليل المعمق لتدين هؤلاء الأتباع يضع تدينهم محل تساؤل حول مدى ارتباطه بالدين و بالعقائد المسيحية [1]، فمبشروا هذا التيار تجاوزوا العقائد التي تبنتها أو اختلفت عليها الفرق المسيحية التقليدية ، مما أدى إلى انتقادهم من طرف الكنائس المسيحية ، فقد وجهوا تركيزهم الاعتقادي إلى نواح هامشية في التدين المسيحي التقليدي ، و قد جذبوا أتباعهم بحديثهم عن نهاية العالم القريبة وعن الحرب مع ياجوج و ماجوج و عدو المسيح ، و عن ويلات هرمجدون[2] ،و احتلت دولة إسرائيل مكان الصدارة في خطاباتهم ، و استعملوا التأويل المتعسف لكتب العهد القديم و العهد الجديد و خاصة للنبوءات المسيحانية ، ليوجدوا لأتباعهم تدينا مرتبطا بتأويل الأحداث الواقعية وفق نظرة تأويلية للنصوص الدينية ، تربط الوقائع بجبرية قدرية تفسرها وفق فهم خاص لنصوص الكتاب المقدس ، ومن أبرز الأدبيات التي يعتمد عليها الإنجيليون إنجيل سكوفيلد ، و هو إنجيل طبع لأول مرة سنة 1909 و ضم تأويلات شخص يسمى سكوفيلد (1843 – 1921) للكتاب المقدس ، حيث طبعت نبوءاته الغريبة ضمن نص الكتاب المقدس دون تمييز [3]، و سيرة سكوفيلد تبين أنه لم يتلق تكوينا لاهوتيا معمقا

---

[1] – للمزيد أنظر : والتر أ ماكدوجال ،**أرض الميعاد و الدولة الصليبية أمريكا في مواجهة العالم منذ 1776** ، ترجمة رضا هلال (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الشروق ، 2000) .

[2] – أنظر : غريس هالسل ، **يد الله لماذا تضحي الولايات المتحدة بمصالحها من أجل إسرائيل** ، ترجمة محمد السماك (القاهرة : دار الشروق) ، ص: 13 .

[3] – جاء في الصفحة 51 من المرجع نفسه ملخص لمخالفات إنجيل سكوفيلد للديانة المسيحية ، مما جاء في هذا السياق : " إن نظام سكوفيلد لتفسير الكتاب المقدس يقضي على وحدة هذا الكتاب ، و يقضي بصورة خاصة على وحدة محبة الله و عطفه على الإنسانية و على مدى الأجيال كلها ، إنه ينتهك معنى المسيح و المسيحية ، إن هذا الانتهاك يتم من خلال تحول المسيحيين إلى رهائن لما يفعله يهود اليوم أو لا يفعلونه ، إن القدرية عند سكوفيلد تضع ليس المسيح فقط بل اليهود و إسرائيل أيضا في مركزية المسرح و من خلال الاعتقاد بأن للدولة اليهودية الأولوية عند الله ، يجعل من أرض إسرائيل عقيدة ، إنها تضع الدولة اليهودية و أفضليتها عند الله فوق الكنيسة و فوق تعاليم رئيسها السيد المسيح

يمكنه من تأويل الكتاب المقدس ، فقد كان معاقرا للخمر إلى جانب دراسته للقانون ، " و بعد فترة من الإدمان انتهت بدخوله السجن بقضية سرقة و اختلاس ، خرج ليبدأ حياة جديدة استمدها من علاقته بأحد المبشرين الذي كان يزوره في السجن ، و من هناك تحولت حياته إلى هدف أوحد ، هو التبشير بقرب النهاية التي تحمس لها و أثمرت دفعا للفكرة بين الأمريكيين و الإنجيليين عامة بكتابه المفهرس و بنشاطه الذي استند إلى حماس شخصي يتميز به عادة المبشرون ، حتى لكأن عودة المسيح تقوم على عاهل كل فرد منهم وحده "[1] .

التمازج بين العقائد الإنجيلية و السياسات البراغماتية : و قد ركز الأصوليون الإنجيليون على حادث عودة اليهود إلى إسرائيل ،و إقامتهم للدولة العبرية سنة 1948 ، و اعتبروا هذه الأحداث تمهيدا لعودة المسيح ، لذا فقد سعوا إلى دعم هذه العودة ، فهم و إن كانوا يعتبرون اليهود خاطئين لأنهم لم يتبعوا المسيح ، و يرون أن عودة المسيح تعني إبادة ثلثي اليهود و اتباع الثلث الباقي لديانة المسيح إلا أنهم توجهوا توجها دينيا نفعيا في دعمهم لدولة إسرائيل العلمانية ، التي قبل سياسيوها بدورهم دعم الصهيونية المسيحية ، و لم يعيروا اهتماما لمعتقدات منظريها التي تقوم على النبوات المستقبلية ، و " يعتقد جيري فولويل أن على اليهود الليبراليين تأييده لأنه يؤيد إسرائيل ، و يحتل هذا الأمر المرتبة الأولى عند بيرلمتر ، فاليهود الليبراليون قد لا يتوافقون مع فولويل حول سياساته المحلية بشأن المزيد من القنابل النووية و الإجهاض و الصلاة في المدارس ، غير أن بيرلمتر يقتنع بأن هذه مشاكل ثانوية ، ففي كتابه *اللاسامية الحقيقية في أمريكا* يقول بيرلمتر يستطيع اليهود

، إن القدرية عند سكوفيلد لا تجعل من المسيح و من المسيحية وحدها رهائن ، و لكنها تجعل من الله رهينة أيضا ، إنها تعلم أن الله لا يستطيع أن يسمح للمسيح بالعودة حتى يقوم اليهود بدورهم الأرضي استنادا إلى سيناريو أعده سكوفيلد نفسه ، يعلم سكوفيلد أن لله وعودا أرضية للمختارين منه في الأرض اليهود و وعودا سماوية للمختارين في السماء المسيحيين ، إنه فكر خاص بسكوفيلد و لا يمت إلى النص المقدس بصلة ، تقول القدرية عند سكوفيلد أن ثمة عهدا غير مشروط بين الله و الإنسان ، غير أنه لا يوجد عهد واحد غير مشروط في النصوص المقدسة ، ترفض القدرية عند سكوفيلد عقيدة العهد الجديد القائم بين الله و كل الإنسانية من خلال دم المسيح المصلوب و الذي دفن و قام ، تعلم القدرية عند سكوفيلد سر النشوة الدينية ، إن الكلمة مشتقة من اليونانية و معناها الانسلاخ بعيدا أو الابتعاد و هو أمر مرتبط بالفاعل و ليس بحقيقة موضوعية " ، يبين هذا الملخص بوضوح مدى مخالفة الأصولية الإنجيلية للاهوت المسيحي .

[1] – خضر عواركه ، **الصهيونية المسيحية من الداخل أمريكا و الرقص على إيقاع الخرافة** (الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الهادي للطباعة و النشر ، 2006) ، ص : 73 .

أن يتعايشوا مع كل الأولويات المحلية لليمين المسيحي التي يختلف معهم حولها اليهود الليبراليون ، لأنه ليس بين هذه الشؤون ما هو في أهمية إسرائيل "[1] .

ملء المبشرين الإنجيليين لفراغ ما بعد الحداثة : و تشير توجهات منظري الإنجيلية في أمريكا إلى ضعف الدوافع الدينية العقائدية لديهم ، و يظهر هذا الضعف من المواضيع التي يتجه دعاة الإنجيلية إلى معالجتها مستغلين وسائل الاتصال الحديثة وبصفة خاصة التلفزيون و الفضائيات ، مثل سعيهم إلى منع الإجهاض و منع المثلية و الإباحية ، و قد دخلوا من خلال هذه الخطابات إلى عمق المجتمع الأمريكي الذي رأى في الخطاب الديني أمانا و تحصينا للأبناء من الانحرافات التي تحيط بهم ، "لذا و في جو مثل هذا تلجأ العائلات سريعا إلى أمان ديني تقدمه لها القنوات التبشيرية ، و في حساباتها أن في الاستماع إليها و فرضها على الأطفال حماية لهم من الانحراف و الضياع ، و من هذه النقطة التي تمس الهم اليومي للمواطن الذي يعاني من الانحرافات يدخ فولويل و أمثاله إلى البيوت الأمريكية عارضي حل مشاكلها بالتلفزيون كيف ؟ آمن تخلص ، اقبل يسوع تنجو ، و بعد أن يولد المواطنون العاديون من الله و الذين يكثر بينهم من لا يعرف أين تقع إسرائيل على الخريطة فتقدم لهم هذه الدولة العضو في الأمم المتحدة على أنها دولة صنعها الله ، و يطلب منه أن يضمها إلى الأب و الإبن و الروح القدس في عبادته اليومية فيفعل ، و يرسل له فولويل و غيره من النشطاء قبل الانتخابات كتيبا يشرح له من ينتخب في منطقته و من ينتخب كعمدة و كمدع عام و كرئيس ..."[2]

غياب الوازع الديني في سلوكات المبشرين الإنجيليين : إن سلوكات هؤلاء الدعاة الإنجيليين تدل على خلاف ما يدعون إليه و على خلاف السلوكات التي دعت إليها المسيحية كسلوك التقشف و الحرمان و الزهد ، فقد اشتهرت قصص فضائحهم الأخلاقية و المالية ، و توجهاتهم العملية المخالفة للمبادئ التي يدعون إليها ، مما أدى إلى تراجع تأثيرهم الواقعي ، و كمثال على ذلك نجد أن بت روبنسون و هو من كبار المبشرين الإنجيليين متورط في فضائح مالية و سياسية ثقيلة ، فقد " حول بات في فترة الإضرابات الأهلية في زائير اهتمامه إلى

---

[1] – جريس هالسل ، **النبوة و السياسة** ، ترجمة : محمد السماك (الطبعة الأولى ؛ القاهرة :دار الشروق ، 1999)، ص : 121 .

[2] – خضر عواركه ، مرجع سابق ، ص : 129 .

الاستثمار في مناجم الألماس ، و كذلك فعل في ليبيريا مشاركا رئيسي البلدين في أسهم شركة تنقيب عن الألماس مقابل وعود منه لهم بدعمهم مع الإدارة الأمريكية ، و أغرب سقطاته كانت حين طلب عبر رسالة منه مرسلة إلى وزارة الخارجية الأمريكية أمورا تتعلق بالرئيس السفاح موبوتو سيسي سيكو ...ثم فضحه أحد رفاقه و شركاء العمل السابقين ممن كان يرافقه إلى زائير بطائرات مستأجرة لشحن المساعدات الغذائية و الطبية التي كان بات أعلن عن حملة وطنية لجمعها لصالح ضحايا الإبادة الجماعية في روندا ممن بقوا على قيد الحياة و الذين يعيشون في مخيمات اللاجئين ، الشريك اتهم بات بأنه بدلا من استخدام هذه الرحلات المدفوعة من تبرعات المواطنين في إيصال المساعدات إلى مخيمات اللاجئين فقط كان بات يستخدمها في إيصال المعدات الثقيلة إلى مناجمه في زائير مسددا ثمن النقل الباهض من أموال المتبرعين ..."[1]

التحالفات السياسية البراجماتية للإنجيليين في أمريكا : و قد شكل تراجع الإنجيليين عن توجههم نحو فصل الكنيسة عن السياسة بعد تأسيس منظمة الأغلبية المعنوية على يد جيري فولويل سنة 1979 حادثا مهما في أمريكا ، فأتباع هذا المذهب يصلون إلى أربعين مليونا مما يعادل مجموع أتباع البروتستنت المنضوين تحت مجلس الكنائس العالمي ، و شكل تأسيس هذه المنظمة بداية التحالف مع التوجهات البراجماتية للسياسة الأمريكية ، و للسياسات الإسرائيلية ، فاالتوجه العملي للمبشرين الإنجيليين يتفق مع المصالح الإسرائيلية و إن كانت معتقداتهم الدينية لا تتفق مع اليهود ، " و يلاحظ بيرلمتر أن الأصوليين الإنجيليين يفسرون نصوص الكتاب المقدس بالقول إن على جميع اليهود أن يؤمنوا بالمسيح أو أن يقتلوا في معركة هرمجدون ، و لكنه يقول في الوقت نفسه نحن نحتاج إلى كل الأصدقاء لدعم إسرائيل ، فإذا جاء المسيح فسوف نفكر بخياراتنا في ذلك اليوم ، أما في الوقت الحاضر ، دعونا نصلي للرب و نرسل الذخيرة "[2] و بنفس هذا المنطق البراجماتي يدعو إيرفينغ كريستول الناطق باسم المجموعة اليهودية المثقفة في نيويورك إلى توطيد التحالف مع الإنجيليين فيقول :" لو علم اليهود الأمريكيون قبل 15 عاما أنه ستقوم حركة نهضة بروتستنتية قوية محافظة كقوة سياسية و دينية لتملكهم الذعر ، ذلك أنهم كانوا سيتوقعون أن أية نهضة من هذا النوع ستكون معادية للسامية و معادية لإسرائيل ، غير أن الأكثرية المعنوية ليست كذلك ...أحيانا يردد

---

[1] - المرجع نفسه ، ص :130 .

[2] - المرجع نفسه ، ص : 121 .

المبشر الأصولي أن الله لا يستمع إلى صلاة اليهودي ، و لكن لماذا على اليهود أن يكترثوا لنظريات المبشر الأصولي طالما أنهم لا يؤمنون للحظة واحدة أنه يتمتع بأية سلطة حول موضوع تجاوب الله مع صلاة البشر ؟ و ماذا تعني مثل هذه النظريات المبهمة مقابل الحقيقة الثابتة و هي أن المبشر يقف إلى جانب إسرائيل بقوة "[1] .

الاستغلال السياسي للعقائد الإنجيلية في الولايات المتحدة الأمريكية : و

يزيد وضوح ارتباط ظاهرة التدين الإنجيلي في أمريكا بالإلحاد و العلمانية إذا تأملنا في طبيعة التحالف البراجماتي بين المسيحية الصهيونية و بين سياسات المحافظين الجدد التي تستعمل أسلوب الكذب النبيل في خداع الناخب الأمريكي و ذلك باستغلال الشعور الديني للتحكم في الديموقراطية و تحويلها من صيغتها العامية إلى صيغة نخبوية بأسلوب ذكي ، " إن أكثر المتحدثين أو الكتاب الذين يتناولون موضوع الصهيونية المسيحية أو اليمين الديني في الولايات المتحدة يقعون في خلط غير متعمد بين الكنائس ذات الشعبية المتصاعدة و المحافظين الجدد ، مع أن الأولى تشكل بالنسبة للفلسفة الشتراوسية التي تقود سياسة بوش عبر مساعديه الرأي العام الذي ينبغي خداعه من قبل النخبة (بوش و إدارته) بالدين و ربطه بالسياسة لتثبيت ديموقراطية نخبوية تبعد خطر الديموقراطية المتروكة لحرية اختيار الناخبين .. و لعل اليمين المسيحي المتصهين ذي الشعبية الكبيرة ، و التي شكلت على الصعيد الإنجيلي وحده أكثر من أربعين بالمئة من مجموع ناخبي بوش في الانتخابات التي جرت عام ألفين و ما يوازي 55 بالمئة من الناخبين في العام 2004 لا يحتاج فعليا لكذبة نبيلة لتلتحق قطعانه ببوش و إدارته و بسياسات المحافظين الجدد ...[2]

[1] – المرجع نفسه ، ص : 122 .

[2] – المرجع نفسه ، ص : 267 .

الخاتمة

أدت ظاهرة الإلحاد المعاصر إلى إعادة صياغة شاملة للثقافة ، و للمعارف الإنسانية ، و في خضم هذه الصياغة الجديدة ، حاول الملاحدة إيجاد تفسيرات وضعية للدين و لأصله و أسباب ظهوره و لأشكال التدين ، و كان دافعهم الأول في ذلك مجاوزة التدين و إحلال العلوم التجريبية و الوضعية محل الدين ، و شهد القرن التاسع عشر اشتداد موجة الإلحاد العلومي و الوضعي و التطوري ، و ظهرت مع هذه الموجة نزعة نحو إعادة صياغة النظرة العامة للإنسان و للمجتمع ، وظهرت فرضيات حاولت إعطاء تفسيرات لتدين الإنسان و كان منطلق هذه الفرضيات في عمومها إلحاديا ، يحاول إعطاء تفسيرات خارجية للأديان .

و قد ظهرت في القرن التاسع عشر نظريات متضاربة حاولت إرجاع الدين إلى عوامل خارجية ، و إلى أخطاء الإنسان و عدم تمكنه من التفسير العلمي للظواهر الطبيعية ، مما دفعه إلى تبني التفسيرات الأسطورية و الخرافية ، و حاولت تلك النظريات إخضاع التدين للتفسير العلمي التجريبي ، كما تأثرت بالتوجهات التطورية لعلم الحياة عند داروين، و تعرضت في نفس الفترة إلى انتقادات التأليهيين التي أدت إلى تراجعها .

و لم تسجل إشارات واضحة لوجود الإلحاد في كبرى الحضارات البشرية القديمة ، ففي ديانات الهند ظهرت إشارات إلى وجود الإلحاد و الذي كان في توجهه العام يمثل ثورة على الوضع العام البائس الذي فرضه ظلم و طبقية الديانة الهندوسية ، تلك الثورة هي التي أفرزت البوذية كفلسفة أخلاقية حاولت في بداياتها استبعاد العقائد الدينية دون أن تؤسس لهذا الاستبعاد تأسيسا نظريا واضحا .

و قد ظهر الصراع بين التدين و الإلحاد عند أتباع الديانات السماوية ، و ارتبط التنظير للإلحاد بأتباع الديانة اليهودية ، فقد ظهرت نزعة التمرد على الدين عند اليهود منذ مراحل مبكرة من تاريخ هذه الديانة ، كما يظهر ذلك من أدبياتهم الدينية و من كتبهم المقدسة ، و قد تغذت نزعة التمرد تلك على أحقاد الشتات ، و على الاعتقاد بالتميز العرقي ، كما تأثر اليهود بثقافات الشعوب التي عاشوا في وسطها ، وتأثروا بالمذاهب الفلسفية بدءا بالأفلوطينية ثم تأثروا بالفلسفة المشائية عند فلاسفة الحضارة الإسلامية ، و ظهر التأثر جليا بالرشدية التي كانوا سببا في نقلها إل الحضارة الغربية. و قد تأثر اليهود بفكر عصر الأنوار الغربي و ظهر منهم تنويريون و إصلاحيون سعوا إلى إخراج اليهود من الجهل و الخرافة ، و إلى توجيههم توجيها عقلانيا يمكنهم من الاندماج في المجتمعات المعاصرة ، و ظهرت الحركة الصهيونية كحركة سياسية علمانية تمكنت من تأسيس دولة علمانية تجمع يهود العالم و تخلصهم من الشتات . و يمكن تفسير علاقة التأثر و التأثير بين اليهود و الإلحاد تفسيرا موضوعيا يجمع بين التآمر الذي تولده كراهية الأغيار التاريخية ، و بين التأثر الواقعي لليهود بالصيرورة العامة للفكر البشري الحديث و المعاصر .

و قد شكلت المسيحية البيئة التي امتزج فيها التدين بالإلحاد ، وهذا منذ امتزاج عناصرها الكتابية ، بعناصر الثقافة الإغريقية الرومانية ، و يظهر ذلك جليا في تجسيم الذات الإلهية، و نسبة البنوة لها و الاعتقاد في موت الإله ، ، و استقرت الأوضاع للمسيحية طيلة العصور الوسطى ، قبل أن تعود العناصر الوثنية إلى الظهور تدريجيا ، و هذا ابتداءا من ظهور اللاهوت المدرسي و محاولة عقلنة العقائد المسيحية و مزجها بالفلسفة و المنطق الأرسطي .

و بخلاف المسيحية نجد أن الصراع بين الدين و الإلحاد في الحضارة الإسلامية ظهر نتيجة لعوامل خارجية ، ، و قد ظهرت النزعة الشعوبية منذ القرون الأولى للتاريخ الإسلامي ، و ارتبطت بها نزعات الزندقة و المجون ، و لكن هذه النزعات لم تصل إلى درجة الإلحاد العقائدي الصريح ،

بل تمظهرت في نزعات تحلل فردي من الالتزامات العقائدية الدينية و في نزعات حنين للثقافات و العقائد الأصلية .

و يمكن إرجاع جذور الإلحاد الحديث إلى عصر النهضة الأوربية في القرن السادس عشر ، و جذورها الضاربة في القرنين الثالث عشر و الرابع عشر ، فقد شهدت النهضة نزعة عامة نحو إعادة تقييم الإنسان و الكون ، و الخروج عن توجيهات المسيحية المتشائمة ، فقام رواد النهضة بالرجوع إلى الأدبيات اليونانية الرومانية التي قضت عليها قرون المسيحية على اعتبار أنها ثقافة وثنية ، و تم إحياء الآداب و الفنون القديمة ، و توسعت الكشوفات العلمية ، و ظهرت النزعات القومية و اللهجات المحلية على حساب الوحدة الكنسية و لغتها الرسمية اللاتينية.

و قد شهدت بدايات القرن السابع عشر تحولات فكرية ، تجلت في ما اصطلح عليه بالفكر الحر ، و تجلت الخطوط العريضة لهذا الفكر في التوجه إلى مجاوزة العلوم اللاهوتية و ما ارتبط بها من فلسفة أرسطية في فهم الكون و في منهجية التفكير، فقد شكلت هذه المرحلة تحولا معرفيا عميقا تجلى في مجاوزة العلوم الكنسية و السعي إلى فهم الطبيعة فهما مباشرا ، كما تجلت في نزعة تأليهية ترفض العلوم الكتابية ، و قد سعت الكنيسة إلى وقف هذه التوجهات الجديدة بالردود الكتابية و بمحاكم التفتيش و لكنها لم تنجح في وقوفها أمام هذا التحول المعرفي الجذري .

و قد ازداد عمق الفكر الحر في النصف الثاني من القرن السابع عشر ، و انتقد ريتشارد سيمون الكتاب المقدس ، و ظهرت معالم التحرر في التوجهات الأدبية كأدب الباروك الذي جسد التحرر و الثورة على المألوف و الإغراق في الفوضى و الغرائز ، و انتشر أدب اليوتوبيا الذي مثل البحث عن عوالم مثالية أرحب و أكثر تحررا من العالم الواقعي التقليدي كما ازداد انتشار الشك الديكارتي ليصل حتى إلى اللاهوت .

و قد بدأ القرن الثامن عشر بأزمة فكرية حادة بسبب تزعزع الثقة في العلوم التقليدية ، و أدت مادية نيوتن الميكانيكية إلى إعادة النظر في مسلمات اللاهوت المدرسي ، كما أن نظرياته الفيزيائية أدت إلى تزويد الملاحدة بحجج جديدة مثل نظرية الجاذبية التي استنتج منها الملاحدة قيام الكون بنفسه و عدم الحاجة إلى فكرة المحرك الأول الأرسطية ، و حاول لايبنيتز إنقاذ المسيحية و

انتقد آراء نيوتن ،و أنشأ في مقابلها فكرة المونادات و لكن هذه الفكرة اتهمت بدورها بالإلحاد لأنه جعل الكون آلة مستغنية بذاتها ، و هكذا تداخلت الحدود بين المدافعين و المناوئين للمسيحية و بدا أن ثمة تيارا إلحاديا جارفا لا يمكن وقفه بالجدل الديني.

و قد تميز عصر الأنوار بظهور التوجه التأليهي الطبيعي ، هذا التوجه الذي يؤمن بوجود الألوهية و يرفض أديان الوحي ، و يستمد عقائده و توجهاته الأخلاقية و العملية من الطبيعة و من العقل الطبيعي ، و مثل هذا التوجه مرحلة انتقالية بين التدين المسيحي و الإلحاد المادي في الفترات اللاحقة ، و قد ظهرت في نفس هذه الفترة توجهات إلحادية راديكالية مثل إلحاد دافيد هيوم الذي هاجم ديانة التأليهيين و أرجع المعرفة إلى الحس و المادة ، و نفى كل أشكال الغيبيات و الميتافيزيقا ، و أرجع الأخلاق إلى المادة ، كما أرجع الدين إلى أوهام المعرفة الحسية ، و أكمل عمانويل كانت ما بدأه هيوم من نقد للميتافيزيقا و للاهوت الذي أقحم في نظره العقل في غير مجال عمله ، و رغم كون هذه الفكرة تؤدي إلى الإلحاد إلا أن كانت كان مؤلها نظرا لحاجة الأخلاق إلى الدين .

و في القرن التاسع عشر كانت الغلبة للإلحاد العلموي الذي تجاوز إلحاد عصر الأنوار ،و قد ظهرت في القرن التاسع عشر نظريات و مدارس إلحادية اعتمدت في شق كبير منها على محاولة تعميم المنهج التجريبي و الاعتماد على دقة نتائجه لفهم الكون و المجتمع و الإنسان ، و تظهر شدة النزعة العلماوية من محاولة جرمي بنتام تطبيق المنهج التجريبي على الأخلاق و التشريع و فصلها عن كل مصادر خارجية ما عدا النفع العملي الذي تثبته التجربة ، و شكلت وضعية أوجست كونت محاولة لتطبيق العلوم التجريبية على المجتمعات و دراسة الظواهر الاجتماعية من حيث تطورها و المقارنة بين الظواهر الاجتماعية للوصول إلى القوانين التي تحكمها بما فيها ظاهرة التدين.

و مع ظهور فلسفة هيجل بدأت مرحلة جديدة من التنظير الكلي الذي يحاول الإفلات من التجزيء و إنشاء منظومات فكرية كلية ، فقد رأى هيجل أن الكون في صيرورة عامة من المتناقضات التي لا يمكن إدراك صورها العامة إلا بالعقل ، و إلى جانب إلحاد الهيجلية و نقدها للدين فقد أسست لظهور المدارس الفكرية التي حاولت إيجاد تفسيرات إلحادية عامة كالمادية الجدلية، و حاولت النظريات التطورية تفسير الحياة بعيدا عن عقيدة الخلق ، فبحثت عن أسباب مادية للحياة و أرجعت تعقيد أشكالها إلى

التطور ، و امتد تأثيرها إلى علوم الإنسان و قد اختتم القرن التاسع عشر بأزمة فكرية ثانية جاءت كردة فعل على التوجهات العلماوية و الوضعية و العقلية التي شيأت الكون و الإنسان في القرن التاسع عشر ، و قد شكلت فلسفة نيتشه نموذجا لهذه النكسة.

و قد استمرت نزعة النفور من الأديان و من النظريات الميتافيزيقية ، و طبعت هذه النزعة التوجه العام لإلحاد القرن العشرين ، و تظهر تلك النزعة في المذهب البراجماتي الذي ظهر في بدايات القرن العشرين في أمريكا، و تعد الوجودية من أبرز التيارات الإلحادية التي انتشرت في النصف الثاني من القرن العشرين ، فقد حاولت الوجودية تجاوز كل الأديان و كل المذاهب الميتافيزيقية سواء كانت مادية أو مثالية ، و ناقضت كل المذاهب السابقة بتسبيقها للوجود على الماهية ، و ركزت على النواحي العاطفية في الإنسان ، و قد عرف الفكر الغربي في الثلث الأخير من القرن العشرين أزمة فكرية ، يمكن أن تعد هي الأعنف ، و تظهر هذه الأزمة في عدمية توجهات ما بعد الحداثة التي اتخذت من الشك و التفكيك و التقويض معاول انقضت على ما بقي في الثقافة الغربية من أفكار و توجهات ثابتة ، و قوضت البنيات الفكرية التي أقامتها البنيوية.

و كان من نتائج الأبحاث الفيزيائية في القرن العشرين تراجع النزعة العلومية التي سادت القرون السابقة و تدعيم توجهات العدمية و الارتياب التي ميزت القرن العشرين ، بتصورها لكون مجهول لا يمكن فهمه ، و امتد تأثير النسبية إلى بقية العلوم و التوجهات الفكرية و الفلسفية .، و قد تطورت الأبحاث البيولوجية في النصف الثاني من القرن العشرين ، و توجهت هذه الأبحاث توجها عمليا بعيدا عن نظريات القرن التاسع عشر التي سعت إلى فهم سر الحياة فهما يخالف العقائد الدينية ، فالبيولوجيا المعاصرة تسعى إلى التدخل الفعلي في توجيه أشكال الحياة ، و يرافق هذا السعي نزعة عدمية و عبثية و فقدان للقيم يثير مخاوف قيمية حول الأخطار التي قد تسببها هذه الأبحاث على الإنسان و على القيم الإنسانية.

و قد برزت في الربع الأخير من القرن العشرين ظاهرة عودة الأديان و بصفة خاصة الأديان السماوية ، و اقترنت هذه العودة بظهور تيارات ما بعد الحداثة ، و لم تخرج ظاهرة عودة الأديان عن التوجه العام لإلحاد القرن العشرين ، و يظهر ذلك من خلال غياب التنظير الإديولوجي و العقائدي للعودة إلى

التدين الذي كان سائدا قبل فترة الحداثة الغربية ، و الاكتفاء بالسلوكات الفردية و الظاهرية ، و كذلك تداخل ظاهرة الرجوع مع الاستغلال البراجماتي للدين من قبل السياسات المعاصرة .

و قد التزم الباحث في هذه الرسالة بتتبع الخطوط العريضة لظاهرة الإلحاد في سيرها عبر مراحلها التاريخية و في تحولاتها الكبرى و تحليل أسباب و نتائج تلك التحولات ، و تبقى تفاصيل هذه الظاهرة في حاجة إلى المزيد من البحث التحليلي لتحقيق معرفة أكبر حول التحولات الكبرى التي حدثت في تاريخ الفكر البشري ، و ذلك لتحقيق فهم أعمق لجدلية التدين و الإلحاد و الأسباب العميقة التي سيرت و مازالت تسير هذه الجدلية ، و هذا البحث المعمق ضروري لفهم ظاهرة الإلحاد المعاصر ، كما أنه ضروري للساعين إلى إفادة الثقافة الإنسانية و توجيهها بالثقافة الروحية الإسلامية ، و مما يزيد من ضرورة توسيع و تفصيل البحث في ظاهرة الإلحاد ذلك الفراغ الكبير و عدم توفر البحوث التي تعالج ظاهرة الإلحاد و تعالج أسبابه و مراحله ونتائجه و بدائله بعمق و بطريقة علمية .

الفهارس العامة :

فهرس الأعلام :

– أ –

– ب –

–ت –

–ث –

–ج –

–د –

–ذ –

–ر –

– ز –

– س–

– ش–

- غ -

- ف -

– ك –

– ل –

– م –

– و –

فهرس المصادر و المراجع :

1 – الشامي ، رشاد عبد الله . **الشخصية اليهودية الإسرائيلية و الروح العدوانية** . الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ،1986 .

2 – إ . م . بوشنسكي . **الفلسفة المعاصرة في أوربا** . ترجمة : عزت القرني . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون ، 1992 .

3 ا بن الحجاج ، أبو الحسن مسلم . **الجامع الصحيح** . تحقيق : نظر بن محمد الفاريابي . الطبعة الأولى ؛ دار طيبة ، 2006 .

4 إبراهيم ، فتحية محمد و النشواني مصطفى حمدي . **مناهج البحث في علم الانسان**. الرياض : دار المريخ ،1988 .

5 إبراهيم ، مفيدة محمد . **عصر النهضة العربية بين الحقيقة و الوهم** . الطبعة الأولى ؛ عمان : دار مجدلاوي للنشر ، 1999 .

6 إبراهيم، محمد إسماعيل . **معجم الألفاظ و الآيات القرآنية** .القاهرة : دار الفكر العربي .

7 ابن المرتضى أحمد بن يحي . **طبقات المعتزلة** . تحقيق : سوسنة ديفلد فيلز . المعهد الألماني للأبحاث ، 2009 .

8 ابن المقفع ، عبد الله . **الدرة اليتيمة** . تحقيق : شكيب أرسلان . القاهرة : المكتبة المحمودية .

9 ابن المقفع ، عبد الله . **كليلة و دمنة** . الطبعة الثانية ؛ الجزائر : الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، 1981

10 ابن برد ، بشار . **الديوان** . تحقيق : محمد الطاهر بن عاشور . القاهرة : مطبعة لجنة الترجمة و التأليف و النشر ، 1954 .

11 ابن تيمية ، تقي الدين أحمد . **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية** . تحقيق : يحي بن محمد الهنيدي . السعودية : مجمع الملك فهد لطباعة المصحف ، 146 هـ.

12 ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي . **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** . تحقيق : عبد لله بن باز . بيروت : دار المعرفة ، ج:3 .

13 ابن حنبل ، أحمد بن محمد . **المسند** . تحقيق : السيد أبو المعاطي النوري وآخرون. الطبعة الأولى ؛ بيروت : عالم الكتب ، 1998 .

14 ابن رشد ، أبو الوليد أحمد بن محمد . **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة** . تحقيق : محمد عابد الجابري . الطبعة الأولى ؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1998 .

15 ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد . **تهافت التهافت** . تحقيق: سليمان دنيا . الطبعة الأولى ؛ لقاهرة : دار المعارف، 1964 .

16 ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد . **فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال** . تحقيق : محمد عمارة . الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار المعارف .

17 ابن سينا ، الحسين بن عبد الله . **التنبيهات و الإشارات** (دار المعارف) .

18 ابن عاشور ، محمد الطاهر . **تفسير التحرير و التنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر،1984 .

19 ابن عطية الأندلسي ، عبد الحق بن غالب .**المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** . تحقيق : عبد السلام عبد الشافي محمد . الطبعة الأولى؛ بيروت: دار الكتب العلمية ، 1993 ، ج:15 .

20 ابن كثير ، عماد الدين إسماعيل بن عمر . **تفسير القرآن العظيم** . الطبعة الأولى ؛ دمشق : مكتب دار الفيحاء ،1994 ، ج :3 .

21 ابن ماجه ، محمد بن يزيد . **كتاب السنن** . دار الفكر ، ج :1 .

22 أبو الفرج الأصفهاني ، علي بن الحسين . **الأغاني** . تحقيق : أحمد الشنقيطي . مصر : مطبعة التقدم ،1916 .

23 أبو الوليد بن رشد، محمد بن أحمد . **فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال** . تحقيق : محمد عمارة . الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار المعارف .

24 أبو حمدان ، سمير . **خير الدين التونسي** . لبنان : الشركة العالمية للكتاب ، 1993 .

25 أبو داود ، سليمان بن الأشعث . **كتاب السنن** . تحقيق : محمد عوامة . الطبعة الأولى؛ مكتبة الريان ، 1998 .

26 أبو دية ، أيوب عيسى . **إسماعيل مظهر من الاشتراكية الي الاسلام** . الطبعة الأولى ؛ دار ورد للطباعة و النشر ، 2005 .

27 أبو زهرة ، محمد . **ابن حنبل حياته و عصره آراؤه و فقهه** . دار الفكر العربي .

28 أبوا السعود ، محمد بن محمد العمادي . **تفسير أبي السعود** .الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار إحياء التراث العربي ، 1990.

29 أبورية ، محمد . **جمال الدين الأفغاني** . القاهرة : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، 1966 .

30 الأبياري ، حسين إبراهيم . **شرح لزوم ما لا يلزم** . القاهرة : دار المعارف .

31 أحمد ، صلاح زكي . **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث** . القاهرة : مركز الحضارة العربية ، 2001 .

32 أحمد ، هناء عبده سليمان . **أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي** .الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ، 2005 .

33 أحمد فارس الشدياق .**كنز الرغائب في منتخبات الجوائب** . مطبعة الجوائب .

34 أحمد محمد عوف . **الأزهر في ألف عام** . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ، 1970 .

35 أحمد محمود صبحي . **في فلسفة التاريخ** . الإسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية ، 1975.

36 أحمد معوض . **أضواء على جيته** . الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : الدار العربية لنشر الثقافة العالمية ، 1982 .

37 أدورنو ، ثيودور . **النظرية التقليدية و النظرية النقدية** . ترجمة : مصطفى الناوي . الطبعة الأولى ؛ الدار البيضاء : عيون المقالات ، 1990 .

38 أرسلان ، شكيب . **لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم** . الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار مكتبة الحياة

39 أرونس ، رونالد . **سارتر و كامي** . ترجمة : شوقي جلال . الكويت : المجلس الأعلى للثقافة و الآداب و الفنون ، 2006 .

40 الاستانبولي ، محمود مهدي . **طه حسين في ميزان العلماء** .الطبعة الأولى ؛بيروت : المكتب الإسلامي ، 1983

41 أرمسترونج ،كارين ، **معارك في سبيل الإله الحركات الأصولية الدينية في اليهودية و المسيحية و الإسلام**، ترجمة :فاطمة نصر و محمد عناني (الطبعة الأولى ؛ القاهرة : شركة مطابع لوتس ، 2000 .

42 إسماعيل ، قباري محمد . **علم الاجتماع و الفلسفة** . الطبعة الأولى ؛ الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، 1989 .

43 إسماعيل ، زكي محمد . **الأنثربولوجيا و الفكر الإسلامي** . الطبعة الأولى ؛ الرياض : مكتبات عكاض ،1982 .

44 الأعصم ، عبد الأمير . **تاريخ ابن الراوندي الملحد** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الآفاق الجديدة ، 1975 .

45 الأعصم ، عبد الكرم . **ابن الرايوندي في المراجع العربية الحديثة و المراجع الغربية** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الآفاق العربية ، 1978 .

46 أفلاطون . **محاكمة سقراط** . ترجمة : عزت قرني . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار قباء للنشر و التوزيع ، 2001.

47 الإكويني ، توما . **الخلاصة اللاهوتية** . ترجمة : بولس عواد . بيروت : المطبعة الأدبية ، 1881.

48 آل ياسين ، محمد حسن , **هوامش على كتاب نقد الفكر الديني** . الطبعة السابعة ؛ بيروت : دار النفائس ، 1983 .

49 ألبير كامي ، **أسطورة سيزيف** ، ترجمة : أنيس زكي حسن (بيروت : منشورات دار مكتبة الحياة ، 1983

50 ألبير كامي ، **الإنسان المتمرد** ، ترجمة : نهاد رضا (الطبعة الثالثة ؛ بيروت باريس : منشورات عويدات ، 1983 .

51 ألبير كامي ، **الموت السعيد** ، ترجمة : عائدة إدريس (بيروت : دار الآداب) .

52 إلياد ، مرسيا . **البحث عن التاريخ و المعنى في الدين** . ترجمة : سعود المولى . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، 2007 .

53 إلياد ، مرسيا . **المقدس و المدنس** . ترجمة :عبد الهادي عباس . الطبعة الأولى؛ دمشق : دار دمشق ، 1988 .

54 إلياد ، مرسيا . **تاريخ المعتقدات و الأفكار الدينية** . ترجمة : عبد الهادي عباس الطبعة الأولى ؛ دمشق : دار دمشق ، 1987 .

55 إلياد ، مرسيا . **الأساطير و الأحلام و الأسرار** . ترجمة : حسيب كاسوحة . الطبعة الأولى ؛ دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، 2004 .

56 أليجيري ، دانتي . **الكوميديا الإلهية** . ترجمة : حسن عثمان . الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار المعارف .

57 إمام ، عبد الفتاح إمام . **توماس هوبز فيلسوف العقلانية** . القاهرة : دار الثقافة للنشر و التوزيع ، 1985

58 إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة** .

59 أمين ، قاسم . **الأعمال الكاملة** . تحقيق : محمد عمارة . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار الشروق .

60 أمين ،أحمد . **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** . بيروت : دار الكتاب العربي .

61 أمين، أحمد و محمود ، زكي نجيب محمود . **قصة الفلسفة اليونانية** . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار الكتب المصرية ، 1935 .

62 أندريه روبينه. **ميرلوبونتي** . ترجمة : جاك الأسود . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1981 .

63 أندريه كريسون . **فولتير،حياته، آثاره،فلسفته** . ترجمة : صباح محي الدين . الطبعة الثانية ؛ بيروت ، باريس : منشورات عويدات ، 1984 .

64 أندريه كريسون. **روسو حياته فلسفته منتخبات** . ترجمة : نبيه صقر . الطبعة الرابعة ؛ بيروت – باريس : منشورات عويدات ، 1988 .

65 أنشتاين ، ألبرت . **النسبية النظرية الخاصة و العامة** . ترجمة : رمسيس شحاتة . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2000 .

66 أنشتين ، ألبرت . **النسبية النظرية الخاصة و العامة** . ترجمة : رمسيس شحاته . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2000 .

67 أنطوان ، فرح . **فلسفة ابن رشد** . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1993 .

68 أنطونيوس ، جورج . **يقظة العرب تاريخ حركة العرب القومية** . ترجمة : ناصر الدين الأسد و إحسان عباس . الطبعة الثامنة ؛ بيروت : دار العلم للملايين ، 1987 .

69 أنطونيوس ، جورج . **يقظة العرب تاريخ حركة العرب القومية** . ترجمة : ناصر الدين الأسد و إحسان عباس . الطبعة الثامنة ؛ بيروت : دار العلم للملايين ، 1987.

70 الأهواني ، أحمد فؤاد . **الكندي فيلسوف العرب** . القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للطباعة و النشر .

71 الأهواني ، أحمد فؤاد . **جون ديوي** . الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار المعارف .

72 إيمار ، أندريه و أوبوايه ، جانين .**تاريخ الحضارات العام** . ترجمة : فريد داغر و فؤاد أبو ريحان . الطبعة الثانية ؛ بيروت– باريس : منشورات عويدات ، 1986 .

73 أينشتاين ، ألبرت و أنفلد ، ليوبولد . **تطور الأفكار في الفيزياء من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية و الكم** . ترجمة : أدهم السمان .الطبعة الثانية؛ دمشق : دار طلاس ، 1999 .

74 بارنييي ، ماريا لويزا . **المدينة الفاضلة عبر التاريخ** . ترجمة:عبد الغفار مكاوي . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ،1997 .

75 بازمر ، فرانكلين ل . **الفكر الأوربي الحديث الاتصال و التغير في الأفكار** . ترجمة : أحمد حمدي محمود . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1989 .

76 باسمور ، كيفن . الفاشية . ترجمة : رحاب صلاح الدين . الطبعة الأولى ؛ مصر ، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، 2014 .

77 الباش ، حسن . **التوراة و القرآن أين يتفقان و أين يفترقان** . دار قتيبة ، دون معلومات نشر .

78 الباقصمي ، ناهدة . **الهندسة الوراثية و الأخلاق** . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1993 .

79 البخاري ، محمد ابن اسماعيل . **الجامع الصحيح** . تحقيق : عبد السلام بن محمد عمر علوش . الطبعة الثانية ؛ دار الراشد ، 2006 .

80 بدران ، أحمد . **الاتجاه الوحدوي في فكر علي ناصر الدين** . الطبعة الأولى ؛ المركز العربي للأبحاث و التوثيق ، 1996 .

81 بدريار ،جان و موران ، إدغار . **عنف العالم** . ترجمة : عزيز توما . الطبعة الأولى ؛ سوريا : دار الحوار للنشر و التوزيع ، 2005 .

82 بدوي ، جمال . **محمد علي و أولاده** . مهرجان القراءة للجميع ، 1999 .

83 بدوي ، عبد الرحمان . **فلسفة العصور الوسطى** . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : مكتبة الأنجلو ، 1969 .

84 بدوي ، عبد الرحمان . **أرسطو عند العرب** . الطبعة الثانية ؛ الكويت : وكالة المطبوعات ، 1978 .

85 بدوي ، عبد الرحمان . **دراسات في الفلسفة الوجودية** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1980 .

86 بدوي ، عبد **الرحمان** . **شبنغلر** . بيروت -. الكويت : وكالة المطبوعات ودار القلم ، 1982

87 بدوي ، عبد الرحمان . **شوبنهاور** . بيروت : دار القلم .

88 بدوي ، عبد الرحمان . **فلسفة العصور الوسطى** . الطبعة الثالثة ؛ بيروت : دار القلم ، 1979 .

89 بدوي ، عبد الرحمان . **مذاهب الإسلاميين** . الطبعة الأولى ؛ بيروت: 3 197.

90 بدوي ، عبد الرحمان . **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : سينا للنشر ، 1993 .

91 بدوي ، عبد الرحمان . **نيتشه** . الطبعة الخامسة ؛ الكويت : وكالة المطبوعات ، 1975 .

92 برتو ، فيليب . **بلزاك** . ترجمة : دونا مدثر الرافعي . الطبعة الأولى ؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1979 .

93 برجسون ، هنري . **منبعا الأخلاق و الدين** . ترجمة : سامي الدروبي و عبد الله عبد الدائم . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للنشر و التوزيع ،1971 .

94 برغسون ، هنري . **منبعا الأخلاق و الدين** . ترجمة : سامي الدروبي ،وعبد الله عبد الدائم . الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار العلم للملايين ،1984 .

95 برغسون ، هنري . **الطاقة الروحية** . ترجمة : علي مقلد . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع .

96 برغسون ، هنري . **التطور المبدع** . ترجمة : جميل صليبا . بيروت : اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، 1981 .

97 برقاوي ، أحمد . **محاولة في قراءة عصر النهضة** . الطبعة الثانية ؛ دمشق : الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع .

98 برلين ، إشعيا . **جذور الرومانتيكية** . ترجمة سعود السويدا . الطبعة الأولى ؛ بيروت : جداول للنشر و التوزيع ، 2012 .

99 برنارد ، مارك . **إميل زولا** . ترجمة : غالية شملي . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1978 .

100 برنيني ، ماريا لويزا . **المدينة الفاضلة عبر التاريخ** . ترجمة : عطيات أبو السعود . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1997

101 بروكر، بيتر . **الحداثة و ما بعد الحداثة** . ترجمة: عبد الوهاب علوب . الطبعة الأولى ؛ أبوظبي : منشورات المجمع الثقافي ، 1995 .

102 بربيه ، إميل . **تاريخ الفلسفة** . ترجمة : جورج طرابيشي ، الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1982 .

103 البستاني ، بطرس . **أدباء العرب** . بيروت : دار نظير عبود ، 1989 .

104 البستاني ، قيس فايز . **أثر المعلم بطرس البستاني في النهضة في لبنان** . دار الفارابي ، 2005

105 البسطامي ، أبو يزيد طيفور بن عيسى . **المجموعة الكاملة لأبي يزيد البسطامي** . تحقيق : قاسم محمد عباس . الطبعة الأولى ؛ دمشق :دار المدى للثقافة و النشر ،2004 .

106 بشتة ، عبد القادر . **الإبستيمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية** . الطبعة الأولى ؛ بيروت ، دار الطليعة ، 1995 .

107 البشري ، طارق . **في المسألة الإسلامية المعاصرة الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية و القانون الوضعي** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الشروق ، 1996.

108 البقلي ، محمد قنديل . **مختصر تاريخ الجبرتي** . الطبعة الثانية ؛ دار الشعب ، 1993 .

109 بلانشي ، روبير . **المنطق و تاريخه من أرسطو إلى رسل** . ترجمة : خليل أحمد خليل . بيروت : المؤسسة الجامعية للطباعة و النشر و التوزيع .

110 ابن كثير ، عماد الدين إسماعيل . **البداية و النهاية** مكتبة الصفاء .

111 البندر ، رشيد . **مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة دراسة في نشأته و مبادئه و نظرياته في الوجود** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار النبوغ ، 1994 .

112 بوجوان ،جونو . **تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطية** . ترجمة : علي زيعور . بيروت : مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر ، 1993.

113 بودوستنيك ، فاسيلي ، ياخوت ، أوفشي . **ألف باء المادية الجدلية** . ترجمة : جورج طرابيشي . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الطليعة للطباعة و النشر ، 1979 .

114 بوسعيد ، خطار . **عصبة العمل القومي ودورها في لبنان وسوريا 1933 – 1939** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 2004 .

115 بوشنسكي ، إ م . **الفلسفة المعاصرة في أوربا** . ترجمة : عزت القرني . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1992 .

116 بول هازار . **الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر** . ترجمة : محمد غلاب . جامعة الدول العربية ، 1957 .

117 بوليتزر ،جورج ب و كافين ، موريس . **أصول الفلسفة الماركسية** . تعريب : شعبان بركات . بيروت : منشورات المكتبة العصرية .

118 بومنير ،كمال . **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكس هونيت** . الطبعة الأولى ؛ الجزائر العاصمة : منشورات الاختلاف ، 2010 .

119 بويانسي، بيار . **أبيقورس** . ترجمة : بشارة صارجي . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1980 .

120 بياجيه ، جان . **البنيوية** . ترجمة : عارف منيمنه و بشير أوبري . الطبعة الرابعة ؛ بيروت – باريس : منشورات عويدات ، 1985 .

121 بيكون ،كايتان . **بلزاك بقمه** . ترجمة : جميل جبر . لبنان : المطبعة البولسية .

122 بيومي ، محمد أحمد . **علم الاجتماع الديني** . الإسكندرية : دار المعارف الجامعية ، 1955.

123 تاربيرو ، نوربيير . **الكواكبي المفكر الثائر** . ترجمة : علي سلامة . الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار الآداب ،1981 .

124 الترجمان ، سهيلة عبد الباعث . **نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي و الجيلي** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : مكتبة خزعل ، 2002 .

125 الترمذي ، محمد بن عيسى . **كتاب السنن** . تحقيق : بشّار عوّاد معروف . الطبعة الثانية ؛ بيروت :دار الغرب الإسلامي ، 1998 .

126 التزيني ، الطيب . **تقديم كتاب ابن رشد و فلسفته** . الطبعة الأولى ؛ بيروت: دار الفارابي ، 1988 .

127 التفتزاني ، أبو الوفاء الغنيمي . **مدخل إلى التصوف الإسلامي** . الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار الثقافة للنشر و التوزيع .

128 التل ، عبد الله . **خطر اليهودية العالمية على الإسلام المسيحية** . القاهرة : دار القلم ، 1964.

129 التهارنافوري ، خليل أحمد . **بذل المجهود في حل أبي داود** . الرياض: دار اللواء .

130 تورين ، آلان . **نقد الحداثة** . ترجمة : أنور مغيث . المجلس الأعلى للثقافة ، 1997.

131 توفيق ، سعيد . **في ماهية اللغة و فلسفة التأويل** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، 2002 .

132 توفيق ، محمد محمد . **كمال أتاتورك** . مصر : دار الهلال ، 1936 .

133 توفيق ، نجيب . **عبد الله النديم خطيب الثورة العرابية** . القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية .

134 توفيق الطويل ، **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، 1953 .

135 التونسي ، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** . الطبعة الأولى ؛ تونس : مطبعة الدولة .

136 تيغيم ، فيليب فان . **المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا** . ترجمة : فريد أنطونيوس . الطبعة الثالثة ؛ بيروت باريس : منشورات عويدات ، 1983 .

137 جاكسون ، ليونارد . **بؤس البنيوية الأدب و النظرية البنيوية** . ترجمة : ثائر ديب . الطبعة الثانية ؛ دمشق : دار الفرقد ، 2008 .

138 جعفر ، صفاء عبد السلام علي . **محاولة جديدة لقراءة فريديريك نيتشه** . القاهرة : دار المعرفة الجامعية ، 1999 .

139 جلسون ، إتيان . **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط** . ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام . الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : مكتبة مدبولي ،1996 .

140 الجميعي ،عبد المنعم إبراهيم . **دراسة تحليلية لجريدة التنكيت و التبكيت التي كان يصدرها عبد الله النديم** . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1994 .

141 جوليا ، ديديه . **فيخت** . ترجمة : حسيب النمر . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1980 .

142 جيب ، هاملتون . **علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي** . ترجمة: عادل العوا . الطبعة الثانية ؛ بيروت – باريس : منشورات دار عويدات، 1989 .

143 جيبون ، إدوارد . **اضمحلال الإمبراطورية الرومانية و سقوطها** . ترجمة : محمد علي أبودرة . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1997 .

144 جيته . **فاوست** . ترجمة:عبد الرحمان بدوي . الطبعة الثانية ؛ دمشق: دار المدى للثقافة و النشر ،2007 .

145 جيمس وليام . **بعض مشكلات الفلسفة** . ترجمة : محمد فتحي الشنيطي . القاهرة : المؤسسة المصرية للتأليف و الترجمة و النشر .

146 جيمس ، وليام . **البراجماتية** . ترجمة : محمد علي العريان، القاهرة : المركز القومي للترجمة ، 2008 .

147 جيمس وليام . **إرادة الاعتقاد** . ترجمة : محمود حب الله . القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ،1946 .

148 جيمس وليام . **البراجماتية** . ترجمة : محمد علي العريان . القاهرة : المركز القومي للترجمة ، 2008

149 جينز ، جيمس . **الفلسفة و الفيزياء** . ترجمة : جعفر رجب . القاهرة : دار المعارف.

150 جينز ، جيمس . **الفيزياء و الفلسفة** . ترجمة :جعفر رجب . القاهرة : دار المعارف.

151 حجازي ، آمنة . **رفاعة الطهطاوي رائد التنوير** . القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ،2007 .

152 حسن ، أبو النور حمدي أبو النور . **الأخلاق و التواصل يورغن هابرماس** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار التنوير ، 2012 .

153 حسن ، بن حسن . **النظرية التأويلية عند ريكور** . الطبعة الأولى ؛ مراكش : دار تينمل للطباعة و النشر ، 1992 .

154 حسين ، طه . **حديث الأربعاء** . الطبعة الرابعة عشر ؛ دار المعارف .

155 حسين ، طه . **في الأدب الجاهلي** . مطبعة فاروق ، 1927.

156 حسين ، طه . **في الشعر الجاهلي** . تونس : دار المعارف للطباعة و النشر .

157 حسين ، طه . **مستقبل الثقافة في مصر** . دار المعارف ، 1944 .

158 حسين ، طه . **مع أبي العلاء في سجنه** . القاهرة : دار المعارف .

159 حسين ، محمد الخضر . **نقض كتاب الإسلام و أصول الحكم** . تحقيق : محمد عمارة . القاهرة : دار نهضة مصر ، 1998 .

160 الحصري ، ساطع . **الأعمال القومية لساطع الحصري** . الطبعة الثانية ؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1990 .

161 الحطيب ، علي . **اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج و ابن عربي** . القاهرة : دار المعارف ، 1404 هـ .

162 الحفار ، سعيد محمد . **البيولوجيا و مصير الإنسان** . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1984.

163 الحفظي ، عبد اللطيف بن عبد القادر . **تأثير المعتزلة في الشيعة أسبابه و مظاهره** . الطبعة الأولى ؛ المملكة العربية السعودية : دار الأندلس الخضراء ، 2000 .

164 الحفني ، عبد المنعم . **الخيام و رباعياته** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الرشاد ، 1992 .

165 الحفني ، عبد المنعم . **موسوعة فلاسفة و متصوفة اليهودية** . مكتبة مدبولي .

166 الحلوي ،حبيب . **الأدب الفرنسي في عصره الذهبي** . الطبعة الثانية ؛ القاهرة ، 1965 .

167 حمزة ، عبد اللطيف . **ابن المقفع** . الطبعة الثالثة ؛ بيروت : دار الفكر العربي .

168 حمادة ، أمل ، **الخبرة الإيرانية الانتقال من الثورة إلى الدولة** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، 2008 .

169 الخالدي ، مصطفى و فروخ ،عمر . **التبشير و الاستعمار في البلاد العربية** .بيروت : منشورات المكتبة العصرية ، 1953 .

170 خدوري ، مجيد . **الاتجاهات السياسية في العالم العربي** . الطبعة الأولى ؛ بيروت: الدار المتحدة للنشر ، 1985 .

171 الخشت ، محمد عثمان . **الإسلام بين الأفغاني و رينان** . القاهرة : دار قباء ، 1998 .

172 الخضري ، حنا جرجس . **تاريخ الفكر المسيحي** . القاهرة : دار الثقافة .

173 الخوري ، مارون عيسى . **في اليقظة العربية الخطاب السوسيولوجي عند فرح أنطون** . الطبعة الأولى ؛ منشورات جروس برس ، 1994 .

174 الخولي ، يمنى طريف . **فلسفة العلم في القرن العشرين : الأصول ، الحصاد ، الآفاق المستقبلية** . الكويت : النجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 2000 .

175 الخولي ، يمنى طريف . **الوجودية الدينية دراسة في فلسفة باول تيليش** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار قباء ،1998 .

176 الخياط ، عبد الرحيم بن محمد . **الانتصار و الرد على ابن الروندي الملحد** . تحقيق : نيبرج . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : مكتبة الدار العربية للكتاب .

177 داستور ، فرانسواز . **هيدجر و السؤال عن الزمان** . ترجمة : سامي أدهم . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدرراسات و النشر و التوزيع ، 1993 .

178 دافيد هيوم . **مبحث في الفاهمة البشرية** . ترجمة : موسى وهبة . الطبعة الأولى ؛ بيروت ، دار الفارابي ، 2008 .

179 دراز ،محمد عبد الله . **الدين:بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** . الكويت :دار القلم ، 1980م .

180 درويش ، ماجدة محمد كامل . **قضية التحسين والتقبيح بين المعتزلة والأشاعرة** . مصر : دار النهضة العربية ، 1993 .

181 دروين ، تشارلز . **أصل الأنواع** . ترجمة : مجدي محمود المليجي . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2004 .

182 دريدا ، جاك . **استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا حول الجامعة و السلطة و العنف و العقل و الجنون و الاختلاف و الترجمة و اللغة** . ترجمة: عز الدين الخطابي . الطبعة الأولى ؛ المغرب : إفريقيا الشرق ، 2013 .

183 دريدا ، جاك . **الصوت و الظاهرة مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل** . ترجمة : فتحي إنقزو . الطبعة الأولى ؛ المغرب : المركز الثقافي العربي ، 2005 – دريدا ، جاك . **صيدلية أفلاطون** . ترجمة : كاظم جهاد . تونس : دار الجنوب للنشر ، 1998 .

184 دريدا ، جاك . **المهماز أساليب نيتشه** . ترجمة : عزيز توما . الطبعة الأولى ؛ حلب : دار الحوار للنشر و التوزيع ، 2010 .

185 دريدا ، جاك . **في الروح هايدغر و السؤال** . ترجمة : عماد نبيل . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الفارابي ، 2013 .

186 دريدا ، جاك دريدا . **في علم الكتابة** . ترجمة : أنور مغيث و منى طلبة . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : المركز القومي للترجمة ، 2008 .

187 دريدا ، جاك دريدا ، **أطياف ماركس** ، ترجمة : منذر عياشي . الطبعة الثانية ؛ حلب : مركز الإنماء الحضاري ، 2006 .

188 دوركايم ، إميل . **الأشكال الأولية للحياة الدينية** .كارديج : منشورات puf، 1912 .

189 – إلياد ، مرسيا . **المقدس و المدنس** . ترجمة :عبد الهادي عباس . الطبعة الأولى؛ دمشق : دار دمشق ،1988 .

190 دوسوسير ، فرديناند . **علم اللغة العام** . ترجمة : يوئيل يوسف عزيز . بغداد : دار آفاق عربية ، 1985 .

191 دوكنز ، ريتشارد . **الجديد في الانتخاب الطبيعي** . ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمي . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2002 .

192 دولوز ، جيل و بارني ،كلير . **حوارات في الفلسفة و الأدب و التحليل النفسي و السياسة** . ترجمة : عبد الحي أزرقان و أحمد العلمي . الدار البيضاء : إفريقيا الشرق ، 1999 .

193 دولوز ، جيل . **البرغسونية** . ترجمة : أسامة الحاج . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، 1997 .

194 دويتشر ، إسحاق . **اليهودي اللايهودي** . ترجمة : ماهر كيالي . الطبعة الثالثة ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1986 .

195 دي لامارتين ، ألفونسو . **رفائيل** . ترجمة : أحمد حسن الزيات . الطبعة الأولى ؛القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ،2007 .

196 ديب ،حنا . **هيغل و فيورباخ** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : أمواج للطباعة و النشر ، 1994

197 ديكارت ، روني . **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود و أن نفس الإنسان تتميز من جسمه** . ترجمة:كمال حاج . الطبعة الرابعة ؛ بيروت باريس ، منشورات عويدات ، 1988 .

198 ديكارت ، رينيه . **مقال عن المنهج** . ترجمة : محمود محمد الخضيري . الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985 .

199 **ديوان أبو العتاهية** (بيروت:دار بيروت للطباعة و النشر،1986 .

200 ديورانت ول ، ول . **قصة الحضارة** . ترجمة: محمد بدران . بيروت : دار الجيل .

201 ديوي ، جون . **الفردية قديما و حديثا** . ترجمة : خيري حماد . بيروت: منشورات مكتبة الحياة .

202 ديوي ، جون . **المدرسة و المجتمع** . ترجمة : أحمد حسن الرحيم . الطبعة الثانية ؛ بيروت : مكتبة الحياة،1978 .

203 ذياب ، عز الدين . **مقاربة من مفهوم الدور الحضاري في فكر ميشال عفلق** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار دياب للنشر ، 2000 .

204الرازي ، فخر الدين . **أساس التقديس** . تحقيق : أحمد حجازي السقا . القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، 1986 .

205الرافعي ، عبد الرحمان . **عصر محمد علي** . الطبعة الخامسة ؛ القاهرة : دار المعارف ، 1989 .

206رامي ، أحمد . **رباعيات الخيام** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الشروق ، 2000 .

207رباط ، إدمون . **التكوين التاريخي للبنان السياسي و الدستوري** . ترجمة : حسن قبيسي. الطبعة الأولى ؛ لبنان : منشورات الجامعة اللبنانية ، 2002 .

208الربيعي ، محمد . **الوراثة و الإنسان أساسيات الوراثة البشرية و الطبية** . الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1986 .

209رسل ، برتراند . **عبادة الإنسان الحر** . ترجمة : محمد قدري عمارة . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2005 .

210رسل ، برتراند . **أصول الرياضيات** . ترجمة : محمد مرسي أحمد و أحمد فؤاد الأهواني . مصر : دار المعارف ، 1961 .

211رسل ، برتراند . **الدين و العلم** . ترجمة : رمسيس عوض . مصر : الهلال ، 1997.

212رسل ، برتراند . **المجتمع البشري في الأخلاق و السياسة** . ترجمة : عبد الكريم أحمد . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية .

213رسل ، برتراند . **النظرة العلمية** . ترجمة : عثمان نوية . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار المدى ، 2008 .

214 رسل ، برتراند . **سيرتي الذاتية** . ترجمة : عبد الله عبد الحافظ و آخرون . القاهرة : دار المعارف ، 1970 .

215رشوان ، محمد مهران . **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار قباء ، 1998 .

216رفعت السيد، **تاريخ الحركة الشيوعية المصرية** .

217رمضان ، عبد العظيم . **قصة عبد الناصر و الشيوعيين** . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1998 .

218روا ، أوليفييه . **الجهل المقدس زمن دين بلا ثقافة** . ترجمة :صالح الأشمر . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الساقي ، 2012 .

219روز ، ستيفن و آخرون . **علم الأحياء و الإيديولوجيا و الطبيعة البشرية** . ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمي . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب .

220روسو ، جان جاك . **خطاب في أصل التفاوت بين البشر**. ترجمة: بولس غانم . الطبعة الأولى ؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 2009 .

221روسو ، جان جاك روسو. **إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد** . ترجمة:نظمي لوقا . القاهرة : الشركة العربية للطباعة و النشر .

222ريزي ، وفيق . **شوبنهاور و فلسفة التشاؤم** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الفارابي ، 2008

223ريكور ، بول . **بعد طول تأمل السيرة الذاتية** . ترجمة : فؤاد مليت . الطبعة الأولى ؛ الجزائر العاصمة : منشورات الاختلاف ، 2006 .

224ريكور ، بول . **صراع التأويلات دراسات هرمنيوطيقية** . ترجمة : منذر عياشي . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2005 .

225ريكور ، بول . **عن الترجمة** . ترجمة :حسين خمري . الطبعة الأولى؛ الجزائر العاصمة : منشورات الاختلاف ، 2008 .

226ريكور ، بول . **في التفسير محاولة في فرويد** . ترجمة : وجيه أسعد . الطبعة الأولى ؛ دمشق : أطلس للنشر و التوزيع ، 2003 .

227ريمون آرون . **فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الألمانية للتاريخ** . ترجمة : حافظ الجمالي . دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، 1999 .

228رينان ،إرنست . **ابن رشد و الرشدية** . ترجمة : عادل زعيتر . القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، 1957 .

229زريق ، قسطنطين . **الأعمال الفكرية العامة** . الطبعة الثالثة ؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، 2001 .

230الزمرلي ، الصادق . **أعلام تونسيون** . ترجمة : حمادي الساحلي . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الغرب الإسلامي ،1986 .

231زهران ، محمد علي . **إنجيل يوحنا في الميزان**. القاهرة : دار الأرقم ، 1991 .

232زيدان ، جرجي . **مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر** . الطبعة الثالثة ؛ مصر : دار الهلال ، 1922 .

233سارتر ، جان بول . **الذباب** . ترجمة :حسين مكي . الطبعة الأولى ؛ دار مكتبة الحياة ، 1999 .

234سارتر ، جان بول . **الغثيان** . ترجمة : سهيل إدريس . الطبعة الأولى ؛ بيروت : مكتبة الآداب ، 1961 .

235سارتر ، جان بول . **الوجود و العدم** . ترجمة : عبد الرحمان بدوي . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الآداب ، 1966 .

236سارتر ، جان بول . **الوجودية مذهب إنساني** . ترجمة : عبد المنعم الحفني . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : الدار المصرية للطباعة و النشر و التوزيع ،1964 .

237سارتر ، جان بول . **وقف التنفيذ** . ترجمة : سهيل إدريس . الطبعة الأولى ؛ بيروت : مكتبة الآداب ، 1961 .

238السامرائي ، نعمان عبد الرزاق . **الماسونية و اليهود و التوراة** . دار الحكمة .

239 السائح ، أحمد عبد الحليم . **بحوث في مقارنة الأديان** . الطبعة الأولى ؛ الدوحة : دار الثقافة ،1991 .

240السايح ، أحمد عبد الحليم . **بحوث في مقارنة الأديان** .الطبعة الأولى ؛ الدوحة:دار الثقافة ، 1991 .

241سبيلا ، محمد و بن عبد العالي ، عبد السلام . **ما بعد الحداثة فلسفتها** . الطبعة الأولى ؛ الدار البيضاء : دار توبقال ، 2007 .

242سبينوزا ، باروخ . **ر سالة في اللاهوت و السياسة** . ترجمة: حسن حنفي . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار التنوير للطباعة و النشر ، 2005 .

243 سبينوزا ، باروخ . **علم الأخلاق** . ترجمة : جلال الدين سعيد . تونس : دار الجنوب للنشر .

244 ستروك ، جون . **البنيوية و ما بعدها من ليفي شتراوس إلى ديريدا** . ترجمة : محمد عصفور . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1996 .

245 سترومبرج ، رونالد . **تاريخ الفكر الأوربي الحديث** . ترجمة : أحمد الشيباني . الطبعة الثالثة ؛ مصر : دار القارئ العربي ، 1994 .

246 ستندال . **ستندال بقلمه** . ترجمة : محمود سيد رصاص . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1982 .

247 ستيس ، ولتر . **فلسفة هيجل : فلسفة الروح** . ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام . الطبعة الثالثة ؛ بيروت : دار التنوير للطباعة و النشر ، 2005 .

248 سعادة ، أنطوان . **نشوء الأمم** . الطبعة الأولى ؛ دار الركن ، 1994 .

249 سفينسكايا ، إ.س. **المسيحيون الأوائل و الإمبراطورية الرومانية خفايا القرون** . ترجمة : حسان مخائيل إسحاق . الطبعة الثانية ؛ دمشق : دار علاء الدين ،2007 .

250 سكاكيني ، وداد . **عمر فاخوري أديب الإبداع والجماهير** . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1970 .

251 سلامة ، أمين . **الأساطير اليونانية و الرومانية** . دون معلومات نشر .

252 سلمان ، سعيد عبد الله . "حلف الضرورة و المصلحة بين اليهود و بين العلمانية الغربية عبر التاريخ "، **مجلة الباحث** (جانفي، مارس 1994) .

253 سنقرط ، داود عبد العفو . **اليهود في المعسكر الغربي** . الطبعة الثانية ؛ عمان: دار الفرقان للنشر و التوزيع ،1987 .

254 السواح ، فراس . **مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة** . الطبعة الحادية عشر ؛ دمشق : دار علاء الدين ،1996 .

255 السواح ، فراس . **دين الإنسان** . الطبعة الثالثة ؛ دمشق : دار علاء الدين ، 1998 .

256 السواح ، فراس . **دين الإنسان بحث في ماهية الدين و منشأ الدافع الديني** . الطبعة الرابعة ؛ دمشق : دار علاء الدين ،2002 .

257 السواح ، فراس . **مغامرة العقل الأولى** . الطبعة الحادية عشر ؛ دمشق : دار علاء الدين ،1996 .

258 سوس ، تيوبالد . **لوثر** . ترجمة :حسيب نمر . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1981 .

259 سوسة ، أحمد . **ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق** . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،2001 .

260 سوفاج، ميشلين . **برمنيدس** . ترجمة : بشارة صارجي . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 1981 .

261 سيجموند فرويد ، **مدخل إلى التحليل النفسي** ، ترجمة :جورج طرابيشي . الطبعة الثالثة ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1995 .

262 السيد ، أحمد لطفي . **آراء في السياسة و الأدب و الاجتماع** . دار الهلال .

263 سيرو ، رينيه . **هيجل و الهيجلية** . ترجمة : أدونيس العكرة . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1993 .

264 سيغموند فرويد . **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس** . ترجمة : جورج طرابيشي . الطبعة الثانية؛ بيروت : دار الطليعة ،1983 .

265 سيغموند فرويد . **ما فوق مبدأ اللذة** ، ترجمة : إسحاق رمزي . الطبعة الخامسة ؛ القاهرة : دار المعارف .

266 سيمور، شارلوت . **موسوعة علم الإنسان** . ترجمة : علياء شكري و آخرون . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : المركز القومي للترجمة ، 2009.

267 الشاروني ، حبيب . **فلسفة فرنسيس بيكون** . دار التنوير للطباعة و النشر ، 2005 .

268 الشامي ، رشاد . **القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة و لعبة السياسة** . الكويت : المجلس اا‌لوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1994 .

269 الشامي ، رشاد عبد الله . **إشكالية اليهودية في إسرائيل** . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1997 .

- الشامي ، رشاد عبد الله . **الشخصية اليهودية الإسرائيلية و الروح العدوانية** . الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الآداب، 1986 .

270 شبنغلر ، أزوالد . **تدهور الحضارة الغربية** . ترجمة : أحمد الشيباني . بيروت: مكتبة الحياة .

271 شتراوس ، كلود ليفي . **الأنثربولوجيا البنيوية** . ترجمة : مصطفى صالح . دمشق: منشورات وزرة الثقافة و الإرشاد القومي ،1977 .

272 شتراوس ، كلود ليفي . **الأنثربولوجيا البنيوية** . ترجمة : مصطفى صالح . دمشق : منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي ، 1983 .

273 شتراوس ، كلود ليفي . **الفكر البري** . ترجمة : نظير جاهل . الطبعة الثالثة ؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، 2007 .

274 شتراوس ، ليو و كروبسي ،جوزيف . **تاريخ الفلسفة السياسية** . ترجمة : محمود سيد أحمد . القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2005 .

275 شحاق ، إسرائيل.**الديانة اليهودية و تاريخ اليهود** . ترجمة : رضا سلمان . الطبعة الرابعة؛ بيروت : شركة المطبوعات للنشر و التوزيع ،1997 .

276 الشرباصي ، أحمد . **محمد رشيد رضا صاحب المنار** . القاهرة : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية

277 الشرباصي ، أحمد . **شكيب أرسلان داعية العروبة و الإسلام** . القاهرة : المؤسسة الوطنية للطباعة و النشر .

278 شلحت ، يوسف . **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الفارابي ، 2003 .

279 الشميل ، شبلي . **حوادث و خواطر** . ترجمة : أسعد رزوق . بيروت : دار الحمراء ، 1991

280 الشميل ، شبلي . **فلسفة النشوء و الارتقاء** .دار مارون عبود ، 1983 .

281الشناوي ، كامل . **اعترافات أبي نواس.** الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار المعارف .

282الشوكاني ، محمد بن علي . **فتح القدير الجامع بين فني الرواية و الدراية من علم التفسير** . تحقيق: أحمد عبد السلام . الطبعة الأولى ؛بيروت : دار الكتب العلمية ،1994 .

283الشيال ، جمال الدين .**حركة الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية** . الطبعة الأولى ؛ بور سعيد ، مكتبة الثقافة الدينية ، 2000 .

284الشيرازي ، هبة الله . **المجالس المؤيدية** . تحقيق : مصطفى غالب . بيروت : دار الأندلس للطباعة و النشر .

285شيلر ، فريدرش . **اللصوص** . ترجمة : عبد الرحمان بدوي . الكويت : وزارة الإعلام .

286صليبا ، جميل . **تاريخ الفلسفة العربية** . الطبعة الثالثة ؛ بيروت : الشركة العالمية للكتاب ، 1995 .

287صليبا ، جميل ،"**التاريخ بين القومية و الإنسانية**"،مجلة منازع الفكر العربي،21-05-1959 .

288ضيف ، شوقي . **تاريخ الأدب العربي** . الطبعة السادسة عشرة ؛ القاهرة : دار المعارف .

289الطبري، محمد بن جرير . **تاريخ الأمم و الملوك** . تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم . بيروت : مؤسسة المعارف للطباعة و النشر ، 1990 .

290طه ، سمير محمد . **أحمد عرابي و دوره في الحياة السياسية المصرية** . مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1986 .

291الطهطاوي ، رفاعة رافع . **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1993 .

292طوالبي ، نور الدين . **الدين و الطقوس و التغيرات** . الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ،1988.

293ظاهر ، مسعود . **النهضة العربية و و النهضة اليابانية** . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1999 .

294عبد الحافظ ، مجدي . **فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام** . ترجمة : هدى كشرود . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2005 .

295عبد الحميد ، رأفت . **الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى** . القاهرة : دار قباء .

296عبد السلام ، أحمد . **مواقف إصلاحية في تونس قبل الحماية** . الطبعة الأولى ؛ تونس : الشركة التونسية للنشر و التوزيع ، 1987 .

297عبد السلام ، أحمد . **مواقف إصلاحية في تونس قبل الحماية** . الطبعة الأولى ؛ تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، 1987 .

298عبد الغني ، مصطفى . **طه حسين و ثورة يوليو** . القاهرة : مكتبة التراث الإسلامي .

299عبد الغني ، مصطفى لبيب . **في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين** . القاهرة: دار الثقافة للنشر و التوزيع .

300عبد اللطيف حمزة، **أدب المقالة الصحفية في مصر** . دار الفكر العربي .

301عبد الله ، أحمد . **الماسونية سرطان الأمم** . بدون معلومات نشر.

302عبد الوهاب المسيري . **الصهيونية و العنف** . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار الشروق ، 2002

303 عبد الوهاب المسيري . **من هو اليهودي** . الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار الشروق ، 2001

304عبد الوهاب، أحمد . **إسرائيل حرفت الأناجيل و اخترعت أسطورة السامية** . القاهرة : مكتبة و هبة .

305 عبده ، محمد . **تفسير القرآن الحكيم** . الطبعة الأولى ؛ مصر : مطبعة المنار ، ج: 2 . – التهانوي، محمد علي الفاروقي . **كشاف اصطلاحات الفنون** . تحقيق:لطفي عبد البديع ، القاهرة : م م العامة للطباعة و النشر ،1963 .

306عبده ، محمد . **الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية** . الطبعة الأولى؛ القاهرة : دار الهلال ، 1959 .

307عبده ، محمود . **عبد الرزاق السنهوري أبو القانون و ابن الشريعة ، دراسة في مشروعه الفكري و رؤيته الإسلامية** . بيروت : مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي .

308عبده محمد . **الأعمال الكاملة** . تحقيق : محمد عمارة . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الشروق ، 1993 .

309عثمان ، أحمد . **الشعر الإغريقي** . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون ، 1984

310العظم ، صادق جلال . **نقد الفكر الديني** . الطبعة الخامسة ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1982

311عفلق ، ميشيل . **في سبيل البعث** . بغداد: حزب البعث القومي الإشتراكي .

312 العقاد ، عباس محمود . **الله بحوث في نشأة العقيدة الإلهية و تطورها**. الطبعة الأولى ؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني ، 1987 .

313العقاد ، عباس محمود . **أبو نواس الحسن بن هاني** . بيروت: المكتبة العصرية .

314العقاد ، عباس محمود . **التفكير فريضة إسلامية** . بيروت : المكتبة العصرية .

315العقاد ، عباس محمود . **عبد الرحمان الكواكبي** . القاهرة : دار النشر للجامعات المصرية ، 1956 .

316 العقاد ،عباس محمود . **عبقري الإصلاح محمد عبده** .

317العكبري ، عبيد الله بن بطة .**الشرح و الإبانة على أصول أهل السنة و الديانة** .تحقيق : رضا بن نعسان معطي . الطبعة الأولى ؛المدينة النبوية :دار العلوم و الحكم ، 2002 .

318 ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم . **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**. تحقيق : يحي بن محمد الهنيدي . المدينة : مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف .

319علي ، حيدر إبراهيم ،"ملاحظات أولية في دراسة الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية"، **مجلة المستقبل العربي**، العدد:126،(أغسطس،1989).

320علي ، ماهر محمد . **فلسفة التحليل المعاصر** . بيروت : دار النهضة العربية .

321علي ، محمد . **تاريخ مصر الحديث من محمد علي إلى اليوم** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الكتب المصرية ، 1926 .

322عمارة ، محمد . **المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية** . الطبعة الثانية ؛ القاهرة: دار الشروق ،1988 .

323عمارة ، محمد . **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق و فيلسوف الإسلام** . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار الشروق ، 1988 .

324عمارة ، محمد . **الإسلام و أصول الحكم لعلي عبد الرازق دراسة و وثائق** . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 2000 .

325عمارة ، محمد . **الجامعة الإسلامية و الفكرة القومية** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة :دار الشروق ، 1994 .

326 عمارة ، محمد . **جمال الدين الأفغاني** . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار الشروق ، 1988 .

327عمارة ، محمد . **عبد الرزاق السنهوري إسلامية الدولة و المدنية و القانون** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار السلام ، 1999 .

328عمارة ، محمد . **قاسم أمين تحرير المرأة و التمدن الإسلامي** . القاهرة : دار الشروق ، 2008 .

329العمرجي ، أحمد شوقي إبراهيم . **المعتزلة في بغداد و أثرهم في الحياة السياسية و الفكرية** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مكتبة مدبولي ، 2000.

330عوض ، لويس . **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مركز الأهرام للترجمة و النشر ،1987 .

331عوض ، لويس . **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مركز الأهرام للترجمة و النشر ، 1987 .

332عيد ، عبد الرزاق . **طه حسين العقل و الدين** . الطبعة الأولى ؛ حلب : مركز الإنماء الحضاري ، 1995 .

333غادامير ، هانز جورج . **الحقيقة و المنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية** . ترجمة : حسن ناظم و علي حاكم صالح . الطبعة الأولى ؛ طرابلس: دار أويا للطباعة و النشر ، 2007) .

334غادامير ، هانز جورج . **بداية الفلسفة** . ترجمة : علي حاكم صالح و حسن ناظم . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الكتاب الجديدة ، 2002 .

335غادامير ، هانز جيورغ . **التلمذة الفلسفية سيرة ذاتية** . ترجمة :حسن ناظم ، علي حاكم صالح . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2013 .

336غارودي ، روجي . **الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية** . ترجمة : محمد هشام . الطبعة الرابعة ؛ القاهرة : دار الشروق ، 2002 .

337 غالي ، ميلاد زكي . **الله في فلسفة القديس توما الإكويني** . الإسكندرية: منشأة المعارف .

338غرابه ، حمودة . **أبو الحسن الأشعري** . القاهرة : الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، 1973

339الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد . **تهافت الفلاسفة** . تحقيق : سليمان دنيا الطبعة السادسة ؛ القاهرة : دار المعارف .

340الغزالي ، أبوحامد محمد بن محمد . **فضائح الباطنية** . بيروت: المكتبة العصرية للطباعة و النشر ، 2001 .

341فاتيمو ، جياني . **نهاية الحداثة الفلسفات العدمية و التفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة** . ترجمة : فاطمة الجيوشي . دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، 1998 .

342فارس ، فايز . **أضواء على الإصلاح الديني** . القاهرة : دار الثقافة المسيحية .

343فدجنشتين ، لودفيج . **بحوث فلسفية** . ترجمة : عزمي إسلام . الكويت : مطبوعات جامعة الكويت ، 1990 .

344فرج ، أحمد . **جذور العلمانية** . الطبعة الرابعة ؛ المنصورة : دار الوفاء للطباعة و النشر ، 1990 .

345 فروم ، إريك . **الإنسان من أجل ذاته بحث في سيكولوجية الأخلاق** . ترجمة : الهاشمي ، محمود منقذ . الطبعة الأولى ؛ منشورات وزارة الثقافة ، 2007 .

346فروم ، إريك . **اللغة المنسية مدخل إلى فهم الأحلام و الحكايات و الأساطير** . ترجمة : حسن قبيسي . الطبعة الأولى ؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 1995 .

347 فروم ، إريك . **المجتمع السوي** . ترجمة : محمود منقذ الهاشمي . الطبعة الأولى ؛ أحمد عكيدي ، 2009 .

348فروم ، إريك . **فن الوجود** . ترجمة : إيناس نبيل سليمان . الطبعة الأولى ؛ اللاذقية : دار الحوار للنشر و التوزيع ، 2011 .

349فروم ، إريك فروم . **الدين و التحليل النفسي** . ترجمة : فؤاد كامل . الإسكندرية: مكتبة غريب

350فرويد ، سيجموند . **الطوطم و الطابو** . ترجمة : بوعلي ياسين . الطبعة الأولى ؛ اللاذقية : دار الحوار للنشر و التوزيع ، 1983 .

351فرويد ، سيجموند . **ليوناردو دافينشي** . ترجمة : أحمد عكاشة . القاهرة: مكتبة الأنجلو ، 1969 .

352فرويد ، سيجموند . **الطوطم و الطابو** . ترجمة : أبو علي ياسين . الطبعة الأولى ؛ سورية ، دار الحوار ، 1983 .

353فرويد ، سيجموند . **الهذيان و الأحلام في الفن** . ترجمة: جورج طرابيشي . الطبعة الأولى ؛ بيروت: لبنان،1978 .

354فرويد ، سيجموند . **تفسير الأحلام** . ترجمة:نظمي لوقا . القاهرة ؛ دار الهلال ،1963.

355فرويد ، سيجموند . **حياتي و التحليل النفسي** . ترجمة : مصطفى زيور . الطبعة الرابعة ؛ القاهرة : دار المعارف .

356فرويد ، سيجموند . **حياتي و التحليل النفسي** . ترجمة : مصطفى زيور و عبد المنعم المليجي . القاهرة : دار المعارف .

357فرويد ، سيجموند . **مستقبل وهم** . ترجمة : جورج طرابيشي . الطبعة الرابعة ؛ بيروت : دار الطليعة ،1998 .

358فرويد ، سيجموند . **موسى و التوحيد** . ترجمة : جورج طرابيشي . الطبعة الرابعة ؛ بيروت : دار الطليعة ،1986 .

359فرويد ، سيجموند . **موسى و التوحيد** . ترجمة : جورج طرابيشي . الطبعة الرابعة ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1986 .

360فريزر ، جيمس . **الغصن الذهبي دراسة في السحر و الدين** . ترجمة : أحمد أبوزيد . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : الهيئة العامة لقصور الثقافة ،1998 .

361فريزر ، جيمس . **الفولكلور في العهد القديم** . ترجمة : نبيلة إبراهيم . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1972 .

362فريق من العلماء . **خلق لا تطور** . ترجمة : إحسان حقي .دار النفائس .

363فريمو ، جاك . **فرنسا و الإسلام من نابليون إلى ميتيران** . ترجمة : هاشم صالح . الطبعة الأولى ؛ دار قرطبة للنشر و التوثيق ،1991 .

364فهيم ، حسين . **قصة الأنثربولوجيا** . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب .

365فوكو ، ميشيل . **الكلمات و الأشياء** . ترجمة : مطاع الصفدي و آخرون . بيروت : مركز الإنماء القومي ، 1990 .

366فوكو ، ميشيل . **المراقبة و المعاقبة ميلاد السجن** . ترجمة :علي مقلد . بيروت : مركز الإنماء القومي ، 1990 .

367فوكو ، ميشيل . **نظام الخطاب** . ترجمة : سالم يافوت . الطبعة الثانية ؛ بيروت : المركز الثقافي العربي ، 1987 .

368فولتير . **رسالة في التسامح** . ترجمة : هنريت عبودي . الطبعة الأولى ؛ دمشق : دار بترا للنشر و التوزيع ، 2009 .

369 -فياض ، محمد . **جابر بن حيان و خلفاؤه** . الطبعة الرابعة ؛ القاهرة : دار المعارف .

370فيتزجرالد ، إدوارد . **رباعيات الخيام** . ترجمة : بدر توفيق . الطبعة الأولى؛ أخبار اليوم ، 1989 .

371 فيصل ، شكري . **أبو العتاهية أشعاره و أخباره** . دمشق : جامعة دمشق ، 1965 .

372فيورباخ ، لودفيج . **أصل الدين** . ترجمة : أحمد عبد الحليم عطية . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ، 2011 .

373 قاسم ، محمود . **نظرية المعرفة عند ابن رشد و تأويلها لدى توما الإكويني** . القاهرة : مكتبة الأنجلو .

374قاشا ، سهيل. **أثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار بيسان للنشر و التوزيع ، 1998.

375القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد . **الأصول الخمسة** . تحقيق : عبد الكريم عثمان . الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : مكتبة وهبة ،1996 .

376قربي ، عزت . **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون** . الكويت : جامعة الكويت ، 1993 .

377 قرني ، عزت . **الحرية و العدالة في فجر النهضة العربية الحديثة** . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1980.

378 قرم ، جورج ، **انفجار المشرق العربي من تأميم قناة السويس إلى اجتياح لبنان** ، ترجمة : محمد علي مقلد . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الفارابي ، 2006 .

378قرم ، جورج ، **المسألة الدينية في القرن الحادي والعشرين** ، ترجمة : خليل أحمد خليل .بيروت: دار الفارابي ، 2007 .

379القشيري ، أبو القاسم عبد الكريم . **الرسالة القشيرية** . تحقيق : خليل منصور . بيروت : دار الكتب العلمية ،2001 .

380قطب ،سيد. **في ظلال القرآن**.الطبعة الثانية عشرة؛ بيروت: دار الشروق ، 1986 .

381قمير، يوحنا . **أصول الفلسفة العربية** . الطبعة السادسة ؛ بيروت: دار المشرق، 1991 .

382كارناب ، رودولف . **البناء المنطقي للعالم و المسائل الزائفة** . ترجمة : يوسف تيبس . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، 2011 .

383كاز ، بيتر . **تاريخ الفلسفة الأمريكية خلال مئتي عام** . ترجمة : حسني نصار . مصر : مكتبة الأنجلو المصرية .

384كامي ، ألبير . **الإنسان المتمرد** . ترجمة : نهاد رضا . الطبعة الثالثة ؛ بيروت- باريس : منشورات عويدات ، 1983 .

385 كامي ، ألبير . **الإنسان الأول** . ترجمة : لبنى الريدي . مصر : المؤسسة العربية الحديثة للطبع و النشر و التوزيع ، 1998.

386 الكاندهلوي ، محمد زكريا , **أوجز المسالك إلى موطأ مالك** . لبنان : دار الفكر ، 1980 .

387 كرم ، يوسف . **تاريخ الفلسفة اليونانية** . القاهرة : مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر .

388 كرنستون ، موريس . **سارتر بين الفلسفة و الأدب** . ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1981 .

389 كريسون ، أندريه . **رينان حياته آثاره فلسفته** . ترجمة : ميشال أبي فاضل . الطبعة الأولى ؛ بيروت ، المؤسسة العربية للطباعة و النشر ،1977 .

390 كريسون، أندريه . **المشكلة الأخلاقية و الفلسفة** . ترجمة : عبد الحليم محمود . القاهرة : مطابع دار الشعب ،1979 .

391 كشك ، محمد جلال . **و دخلت الخيول الأزهر** . الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : الزهراء للإعلام العربي ، 1990 .

392 كلود ليفي شتراوس . **الأسطورة و المعنى** . ترجمة : شاكر عبد الحميد . بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة ، 1986 .

393 الكواكبي ، عبد الرحمان . **أم القرى** . القاهرة : المطبعة المصرية للأزهر ، 1931 .

394 الكواكبي ، عبد الرحمان . **طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد** . الطبعة الثالثة ؛ بيروت : دار النفائس ،2006 .

395 كوامن ، دفيد . **داروين مترددا** . ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمي . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، 2013 .

396 كوثراني ، وجيه . **الدولة و الخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1996 .

397 كورنفوث ، موريس . **مدخل إلى المادية الجدلية** . ترجمة : محمد مستجير مصطفى . بيروت : دار الفارابي ، 1975 .

398 كوزنيتسوف ، فاسيلي . **بصدد مؤلف إنجلز لودفيغ فيورباخ و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية** . ترجمة : إلياس شاهين . موسكو: دار التقدم ،1987 .

399 كوش ، دنيس . **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية** . ترجمة : منير السعيداني . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، 2007 .

400 كولر ، جون . **الفكر الشرقي القديم** . ترجمة :كامل يوسف حسين الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون ،1995 .

401 كون ، كارلتون أس ، و أهنت ، إدوارد . **السلالات البشرية الحالية** . ترجمة : محمد السيد غلاب . القاهرة : مكتبة الأنجلو ، 1975 .

402 كيفلس ، دانييل و هود، ليروي . **الشفرة الوراثية للإنسان القضايا العلمية و الاجتماعية لمشروع الجينوم البشري** . ترجمة : أحمد مستجير . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1997 .

403 لمعي ، إكرام . **الاختراق الصهيوني للمسيحية** . الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار الشروق ، 1993 .

404 لنتون ، رالف . **دراسة الإنسان** . ترجمة : عبد المالك الناشف . بيروت : منشورات المكتبة العصرية ، 1964 .

405 اللورد كرومر . **الثورة العرابية** . ترجمة : عبد العزيز عرابي . مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب

406 لورنس ، هنري . **الحملة الفرنسية في مصر بونابرت و الإسلام** . ترجمة : بشير السباعي . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : سيناء للنشر ، 1995 .

407 لوسيف ، ألكسي . **فلسفة الأسطورة** . ترجمة : منذر بدر حلوم . الطبعة الأولى ؛ اللاذقية : دار الحوار للنشر و التوزيع ، 2000 .

408 لوسيف ، أليكسي . **فلسفة الأسطورة** . ترجمة : منذر بدر حلوم . الطبعة الأولى ؛ سورية : دار الحوار ، 2000 .

409 لوك ، جون . **رسالة في التسامح** . ترجمة : منى أبوسنة . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 1997

410 لوكاش ، جورج . **بلزاك و الواقعية الفرنسية** . ترجمة : محمد علي اليوسفي . الطبعة الأولى ؛ المؤسة العربية للناشرين المتحدين ، 1985 .

411 ليتل ، توم . **جمال عبد الناصر رائد القومية العربية** . ترجمة لجنة من المترجمين . الطبعة الأولى ؛ بيروت : منشورات المكتب التجاري ،1959 .

412 ليشته ، جون . **خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة** . ترجمة : فاتن البستاني . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، 2008 .

413 ليون ، أبراهام . **المفهوم المادي للمسألة اليهودية** . الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1973.

414 ليون ، أبراهام . **المفهوم المادي للمسألة اليهودية** . الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار الطليعة ، 1973 .

415 الماجدي ، خزعل . **الدين المصري** . الطبعة الأولى ؛ عمان : دار الشروق ،1999 .

416 ماركس ، كارل . **بؤس الفلسفة رد على فلسفة البؤس لبرودون** .ترجمة: محمد مستجير مصطفى . الطبعة الرابعة ؛ بيروت : التنوير للطباعة و النشر ، 2010 .

417 ماركس ، كارل . **رأس المال** . ترجمة : فهد كم نقش . موسكو : دار التقدم ، 1985 .

418 ماركوز ، هربرت . **فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية** . ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : منشورات دار الكلمة ، 2012 .

419 ماركيز ، هربرت . **الإنسان ذو البعد الواحد** . ترجمة : جورج طرابيشي. الطبعة الثالثة ؛ بيروت : دار الآداب ، 1988 .

420 ماسنيون ، لويس . **آلام الحلاج** . ترجمة : الحسن مصطفى حلاج . الطبعة الأولى؛ دمشق : قدمس للنشر و التوزيع ،2004 .

421 ماشيري ، بيار . **أوجست كونت الفلسفة و العلوم** . ترجمة : سامي أدهم .الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ، 1994 .

422 ماضي ، أحمد . **ساطع الحصري الدين و العلمانية** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية،2009 .

423 ماكس هوركهايمر ، ثيودور أدورنو ، **جدل التنوير** .

424 ماكوري ، جون ماكوري . **الوجودية** . ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1982 .

425 مالمات ، أبراهام و تادمور ، حييم . **العبرانيون و بنوا إسرائيل بين الرواية التوراتية و الاكتشافات الأثرية** ، ترجمة : رشاد الشامي . الطبعة الأولى ؛ القاهرة :2001 .

426 ماهر ، مصطفى . **شيلر** . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1987 .

427 ماير ، إرنست . **هذا هو علم البيولوجيا** . ترجمة : عفيفي محمد عفيفي . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 2002 .

428 ماكدوجال ، والتر أ ،**أرض الميعاد و الدولة الصليبية أمريكا في مواجهة العالم منذ 1776** ، ترجمة رضا هلال . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الشروق ، 2000 .

429 ماير ، أرنست . **هذا هو علم البيولوجيا** . ترجمة :محمود عفيفي . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون ، 2002 .

430 مجلة **المقتطف** . بيروت : الجامعة الأمريكية .

431 مجموعة من المؤلفين . **أضواء على التعصب** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار أمواج ، 1993 .

432 مجموعة من المؤلفين . **جاك لاكان و إغواء التحليل النفسي** . ترجمة : عبد المقصود عبد الكريم . القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 1999 .

433 المحافظة ، علي . **الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة 1798–1914** . الطبعة الخامسة ؛ بيروت : الأهلية للطباعة و النشر ، 1987 .

434 محجوب ، محمد عبدة . **الأنثروبولوجيا الاجتماعية** . الإسكندرية : دار المعارف الجامعية ، 2006 .

435 محمد ، سماح رافع . **الفينومينولوجيا عند هوسرل دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر** . بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة ، 1991 .

436 محمد ، ماهر عبد القادر و عطيتو ، حربي عباس . **دراسات في فلسفة العصور الوسطى** . مصر : دار المعرفة الجامعية ،2000 .

437 محمد ضياء الرحمان الأعظمي،**دراسات في اليهودية و المسيحية وأديان الهند** (الطبعة الثانية ؛السعودية: مكتبة الرشد،2003) ، ص:529.

438 محمد عيد عابدين،"التدين غريزة في طبع الإنسان"،**مجلة الأزهر** (يناير، 1979) .

439 محمود ، زكي نجيب . **جابر بن حيان** . القاهرة : مكتبة مصر .

440 مدكور ،إبراهيم. **في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه** . القاهرة : دار المعارف.

441 إلياد ، مرسيا . **المقدس و المدنس** . ترجمة:عبد الهادي عباس . الطبعة الأولى؛ دمشق : دار دمشق ، 1988 .

442 المرعشلي ، هاني . **سلسلة نقد العقل التجريدي في الإسلام،المادية و الليبرالية** . الإسكندرية : المكتب العلمي للنشر و التوزيع ، 2001 .

443 مروة ، حسين . **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** . بيروت : دار الفارابي ، 1979 .

444 مزروعة ، محمود محمد . **تاريخ الفرق الإسلامية** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار المنار ، 1991 .

445 المسكيني ، فتحي . **التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : جداول ، 2011 .

446 المسيري عبد الوهاب . **الأيديولوجية الصهيونية** . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1982 .

447 المسيري ، عبد الوهاب . **اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة و السرية** . الطبعة الثانية ؛ القاهرة : دار الشروق ، 2001 .

448 المسيري ، عبد الوهاب . **البروتوكولات و اليهودية و الصهيونية** . الطبعة الثالثة ؛ القاهرة : دار الشروق ، 2003 .

449 مصطفى ، عادل . **فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : رؤية للنشر و التوزيع ، 2007 .

450 مظهر ، سليمان . **أساطير من الشرق** . الطبعة الأولى؛ بيروت : القاهرة ، دار الشروق ، 2000 .

451 مظهر سليمان . **أساطير من الشرق** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : دار الشروق ،2000 .

452 مكيافلي ، نيقولا . **الأمير** . ترجمة : أكرم مومن . القاهرة : مكتبة ابن سينا .

453 مكيافلي ، نيقولا . **مطارحات مكيافلي** . ترجمة: خيري حماد .الطبعة الثالثة ؛ بيروت : دار الآفاق الجديدة ، 1982 .

454 موريس ميرلوبونتي . **العين و العقل** . ترجمة : حبيب الشاروني (الإسكندية : منشأة المعارف) .

455 موسى ، سلامة . **حرية الفكر و أبطالها في التاريخ** . مصر : دار الهلال .

456 موسى ، سلامة . **هؤلاء علموني** . الطبعة الثانية ؛ دار المعارف .

457 مونتاغيو ، أشلي . **البدائية** . ترجمة : محمد عصفور . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1982 .

458 الميداني ، عبد الرحمان حسن حبنكة . **ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال و المناظرة** . الطبعة الرابعة ؛ دمشق : دار القلم ، 1993 .

459 ميرلوبونتي ، موريس . **العين و العقل** . ترجمة :حبيب الشاروني . الاسكندرية ، منشأة المعارف

460 ميرلوبونتي ، موريس . **ظواهرية الإدراك** . ترجمة : فؤاد شاهين . معهد الإنماء العربي .

461 ميل ، جون ستيوارت . **استعباد النساء** . ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : مكتبة مدبولي ، 1998 .

462 ميل ، جون ستيوارت . **النفعية** . ترجمة : سعاد شاهرلي حرار . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، 2012 .

463 ميل ، جون ستيوارت . **عن الحرية** . ترجمة : هيثم كامل الزبيدي . منتدى مكتبة الاسكندرية

464 نادو ، موريس . **تاريخ السريالية** . ترجمة : نتيجة الحلاق . دمشق : منشورات وزارة الثقافة ، 1992 .

465 نجاد ، رمضان . **كليلة و دمنة و أنوار السهيلي دراسة مقارنة** . بيروت : الجامعة الأمريكية ، 1967 .

466 النجار ، حسين فوزي . **أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل** . القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للطباعة و النشر و التوزيع .

467 النجفي ، أحمد الصافي . **رباعيات الخيام** . دمشق : مطبعة التوفيق ، 1931 .

468 النشار ، علي سامي . **نشأة الدين :النظريات التطورية و المؤلهة** . القاهرة : مكتبة الخانجي

469 النشار ، علي سامي و الشربيني ، عباس أحمد . **الفكر اليهودي و تأثره بالفلسفة الإسلامية** . الإسكندرية : منشأة المعارف ، 1972 .

470 النشار ، علي سامي . **نشأة الدين النظريات التطورية و المؤلهة** .مصر : مكتبة الخانجي .

471 النشار ، علي سامي و آخرون . **ديموقريطس فيلسوف الذرة و أثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة** . الإسكندرية : الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر ،1972 .

472 النووي ، يحي بن شرف بن مري . **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج** .الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار إحياء التراث العربي ، 1392هـ .

473 نويل ، جان بيلمان . **التحليل النفسي و الأدب** . ترجمة : حسن المودن . القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 1997 .

474 نيتشه ، فريدريك . **العلم الجذل** . ترجمة : سعاد حرب . دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع .

475 نيتشه ، فريدريك . **إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم** . ترجمة : محمد الناجي . المغرب : إفريقيا الشرق ، 2011 .

476 نيتشه ، فريدريك . **مولد التراجيديا** . ترجمة : شاهر حسن عبيد . الطبعة الأولى ؛ سوريا : دار الحوار للنشر و التوزيع ، 2008 .

477 نيتشه ، فريدريك . **هكذا تكلم زرادشت** . ترجمة : فليكس فارس . الاسكندرية : مطبعة جريدة البصير ، 1938 .

478 نيتشه ، فريديريك . **أصل الأخلاق و فصلها** . ترجمة : حسن قبيسي . بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع .

479 نيتشه ، فريديريك . **أفول الأصنام** . ترجمة: حسان بورقية و محمد الناجي . الطبعة الأولى ؛ أفريقيا الشرق ، 1996 .

480 نيتشه ، فريديريك . **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي** . ترجمة : سهيل القش . الطبعة الثانية ؛ بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ، 1983 .

481 هابرماس ، يورغن . **العلم و التقنية كإيديولوجيا** . ترجمة : حسن صقر . الطبعة الأولى ؛ ألمانيا ، منشورات الجمل ، 2003 .

482 هابرماس ، يورغن . **الفلسفة الألمانية و التصوف اليهودي** . ترجمة : نظير جاهل . الطبعة الأولى ؛ الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ،1995 .

483 هاتشيون ، ليندا . **سياسة ما بعد الحداثة** . ترجمة : حيدر حاج إسماعيل . الطبعة الأولى ؛ بيروت :المنظمة العربية للترجمة ، 2009 .

484 هارسنياي ، زولت و هتون ، ريتشارد . **التنبؤ الوراثي** . ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمي . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1988 .

485 الهاشمي طه . **تاريخ الأديان و فلسفتها** . بيروت : مكتبة الحياة ، 1963 .

486هامبشر ، ستوارت . **عصر العقل** . ترجمة : ناظم طحان . الطبعة الثانية: اللاذقية ، دار الحوار ، 1986 .

487هايدجر ، مارتين . **ما الميتافيزيقا** . ترجمة :إسماعيل المصدق . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2003 .

488هايدغر ، مارتين . **كتابات أساسية** . ترجمة : إسماعيل المصدق . الطبعة الثالثة ؛ القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، 2003 .

489هالسل ، غريس ، **يد الله لماذا تضحي الولايات المتحدة بمصالحها من أجل إسرائيل** ، ترجمة محمد السماك (القاهرة : دار الشروق).

490هويدي ، فهمي ، **إيران من الداخل** (الطبعة الرابعة ؛ القاهرة : مركز الأهرام للترجمة و النشر)

491هرتزل ، ثيودور . **الدولة اليهودية** . دون معلومات نشر .

492 هلال ، رضا . **السيف و الهلال تركيا من أتاتورك إلى أربكان** . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الشروق ، 1999 .

493هلال ، محمد غنيمي . **الرومانتيكية** .القاهرة: نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع .

494 هوركهايمر ، ماكس و أدورنو ثيودور . **جدل التنوير** . ترجمة : جورج بطرس كتورة . بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2003 .

495 هوسرل ، إدموند . **فكرة الفينومينولوجيا** . ترجمة : فتحي إنقزو . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، 2007 .

496هوسرل ، إدموند . **أزمة العلوم الأوربية** . ترجمة : إسماعيل المصدق . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، 2008 .

497هيجل ، جورج ولهلم فريدريك . **حياة يسوع** . ترجمة : جرجي يعقوب . بيروت: دار التنوير للطباعة و النشر .

498هيجو ، فيكتور . **مقدمة كرومويل بيان الرومانتيكية** . ترجمة : علي نجيب إبراهيم . دمشق : دار الينابيع ، 1994 .

499هيجو ، فيكتور . **البؤساء** . ترجمة : منير بعلبكي . الطبعة الثانية ؛ بيروت : دار العلم للملايين ، 1979 .

500هيدجر ، مارتين . **مبدأ العلة** . ترجمة : نظير جاهل . بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر .

501 وايتلام ، كيث . **اختلاق إسرائيل القديمة** . ترجمة : سحر الهنيدي . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الآداب ، 1999 .

502وليامز ، جيمس . **ليوتار نحو فلسفة ما بعد حداثية** . ترجمة : إيمان عبد العزيز . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2003 .

503ياغي ، إسماعيل أحمد . **الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث** . مكتبة العبيكان .

504ياقوت ، رجاء . **الأدب الفرنسي في عصر النهضة** . القاهرة : دار المعارف .

505 يلماز أوزتونا . **تاريخ الدولة العثمانية** . ترجمة :عدنان محمد سليمان .تركيا: منشورات مؤسسة فيصل ، 1988 .

506 يهوشواع ، أ . ب . **بفضل الذبيحة** . ترجمة:رشاد شامي . الطبعة الأولى ؛ القاهرة : المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ،2001 .

507 يورغن هابرماس ، **إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة** ، ترجمة : عمر مهيبل . الطبعة الأولى ؛ الجزائر العاصمة ، منشورات الاختلاف ، 2010 .

508 يورغن هابرماس و جوزيف راتسينغر ، **جدلية العلمنة العقل و الدين** ، ترجمة : حميد لشهب . الطبعة الأولى ؛ بيروت : جداول للنشر و الترجمة و التوزيع ، 2013 .

فهرس المراجع الفرنسية :

1 - Moreau , Pierre-François , **Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle** . Paris : Albin Michel , 2001 .

2 – Conze , Edward , **Le Bouddhisme** . Paris : Edition Payot , 1995 .

3 - de La Bruyère , Jean , **Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle** . Paris : Emler Frères Libraires .
. Genève : SLATKIN , 2000 .

4 Aksakof , Alexandre . **Animisme Et Spiritisme**. Traduit : Berthold Sandow . Paris ,1895 .

5 Allard , M . **Ce Que Son Les Pretres précédé du Testament de Jean Meslier** . Paris : Librairie Anti-clérical .

6 Alquié ,Ferdinand . **Le rationalisme de Spinoza** . Paris : Presses universitaires de France, 1981 .

7 Audoin , Philippe . **Les Surréalistes** . Paris : Le Seuil , 1973 .

8 Auguste, Bernus . **Richard Simon et son histoire critique du vieux Testament** . Slatkine , 1869 .

9 Barral-Baron , Marie . **L'Enfer d'Erasme**. **L'humaniste chrétien face à l'histoire** . Droz , 2012 .

10 Becquemont, Daniel . **Darwin**, **darwinisme**, **évolutionnisme** . Éditions Kimé , 1992 .

11 Béhar , Henri et Carassou , Michel . **Le Surréalisme** . Paris : Librairie générale française, 1984 .

12 Bernard , Claude. **Introduction à l étude de la medecine expérimentale** . The Echo Library , 2008 .

13 Bernus , A . **Richard Simon Et Son Histoire critiqeu du Vieux Testament** . Lausanne : Imprimerie Georges Bridel , 1896 .

14 BOCCACE , J . **Décaméron** . trad : J. Bourciez . Paris : Garnier Frères , 1963 .

15 BONNET, J . **La Folie de Jérôme Cardan** . Presse du Languedoc, 1991 .

16 Bonnet, Marguerite **André Breton**. **Naissance du surréalisme** . Paris : José Corti , 1975 .

17 Boulanger , Nicolas Antoine . **Oeuvres de Boulanger** . Amstardam : 1794 .

18 Boulenger , Jacques , **Introduction à l'édition des Œuvres complètes de Rabelais** . Bibliothèque de la Pléiade , 1941 .

19 Boulmier, Joseph . **Etienne Dolet** : **sa vie**, **ses oeuvres**, **son martyre** : **études sur le seizième siècle** . Genève : Slatkine reprints , 1969 .

20 Boureau-Deslandes , André-François **Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant** . première édition ; Rochefort , 1712 , BNF .

21 Bourgeois , Bernard . **L'idéalisme de Fichte** . Paris : PUF, 1968 .

22 Brodrick , James . **Robert Bellarmin**, **l'humaniste et le Saint** , Bruges , DDB , 1963 .

23 Caillois , R . **Montesquieu et l'athéisme contemporain** . Bordeaux : 1956 .

24 CARRE, J. R. **La Philosophie de Fontenelle** , **ou le Sourire de la raison** . Slatkine , 1970 .

25 Casin , Paolo . **Progrès de la raison et progrès des sciences chez les Encyclopédistes** , **L'Histoire au dix-huitième siècle** . Aix-en-Provence : EDISUD , 1980 .

26 CAZES , Albert . **Pierre Bayle**, **sa vie**, **ses idées**, **son influence**, **son œuvre** . Paris : 1905 .

27 Charle , C. et Verger, J . **Histoire des universités** . Paris : PUF 1994 .

28 Charles , Rudolf . **Le Testament De Jean Mézlier** . Amsterdam :Librairie Etranger ,1864 .

29 Charron , Pierre . **De la sagesse** . Paris : Lefêvre .

30 Chastel , André . **Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique** . Paris : P.U.F , 1982 .

31 Chateaubriand , François-René . **Génie du Christianisme** . Paris : Flammarion , 1966 .

32 CHEVREL , Y. : **Le Naturalisme** . Paris : 1982 .

33 Cicéron, **De la nature des Dieux** . Trad : Charles APPUHN . Paris : Garnier , 1935 .

34 Codrington , Robert Henry . **La magie chez les insulaires Mélanésiens** . 1903 .

35 Collins , A . **La liberté De Pencer** . London : Crouzas .

36 Cordier , P. M . **Jean Pic de la Mirandole ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien** . Paris : Debresse, 1957 .

37 Dachy , Marc. **Dada & les dadaïsmes** . Paris : Gallimard , 1994 .

38 Darmon , Jean-Charles . **Philosophie épicurienne et littérature au XVII[e] siècle en France. Études sur Gassendi, Cyrano, La Fontaine, Saint-Évremond** . Paris : 1998 .

39 de Broglie , Louis . **Un mathématicien , homme de lettres : d'Alembert, L'Encyclopédie et le progrès des sciences et des techniques** . Paris : PUF, 1952 .

40 de La Mettrie , Julien Jean Offray . **l homme machine** . Paris : Galerie Dorléans .

41 de La Mettrie , Julien Jean Offray . **Œuvres philosophiques de Mr. de La Mettrie** . s . n., 1774 .

42 de La Mettrie, Julien Offray . **Anti-Seneque** . Chez J. Wetstein., 1750

43 de Laubier, Patrick . **Wilhelm Schmidt, pionnier de la sociologie des religions** . Revue suisse de sociologie , Zurich : 1994 .

44 de Mornay , Philippe . **De la vérité de la religion chrestienne. Contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes & autres infidèles** . Paris : Jean Richer Libraire , 1585 .

45 Decaux , Alain . **Victor Hugo** . Éditions Perrin ; 2001 .

46 DIACONIDE , E . **Étude critique sur la sociologie de Herbert Spencer** . Paris , 1938 .

47 diderot , Denis . **Œuvre : philosophique** Bruxelles : Librairie Philosophique , 1829 .

48 d'Irsay , S. **Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours** , Paris : 1933 .

49 Dommanget , Maurice . **Sylvain Maréchal : l'égalitaire, l'homme sans dieu** . éditions Spartacus , 1950 .

50 DRESDEN , S . **L'Humanisme et la Renaissance** . Paris : Hachette , 1967 .

51 Dummett , M . **Les origines de la philosophie analytique** . Paris: Gallimard , 1991.

52 Dupuy , Maurice . **La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité** . Presses Universitaires de France, 1959 .

53 Durkheim , Emile ,**Les formes élémentaires de la vie religieuse** . Québec : 2002 .

54 Édouard , HERRIOT . **La vie et la passion de Michel Servet** . Paris : Collection rationaliste , 1907 .

55 Eliade, Mircea – Pettazzni, Raffaele . **L histoire des religion a-t-elle un sens ?** . Cerf ,1994 .

56 Evans-Pritchard , E . **La religion des primitive a travers les théories des anthropologues**.

57 Favre, Robert . **mort au Siècle des Lumières** . Presses universitaires de Lyon , 1978.

58 Faye , Emmanuel . **Philosophie et perfection de l'homme: de la Renaissance à Descartes** . France : Librairie J Vrin , 1998 .

59 Fénélon , François de Salignac de la Motte . **Démonstration de l'existence de Dieu** Chatelain , 1731 .

60 Foucault , Didier . **Un philosophe libertin dans l'Europe baroque. Giulio Cesare Vanini (1585-1619)** . Paris : Honoré Champion , 2003 .

61 Fournel, Jean-Louis . **La cité du soleil et le territoire des hommes. Le savoir du monde chez Campanella** . Paris : Albin Michel , 2012 .

62 Frazer, James . **Mythes sur l origine du feu** . Trad : Michel Drucker . ditions Payot , Paris : 1931.

63 FRIEDMANN , G . **Leibniz et Spinoza** . 2e éd ; Gallimard , 1975 .

64 G. Kepel . **La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde** . Seuil , 1991 .

65 Garasse , François . **LA DOCTRINE CURIEUSE DES BEAUX ESPRITS DE CE TEMPS** : Jean Salem , 2009 .

66 Garasse , François . **La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps** . Paris : Belles Lettres , 2009 .

67 GArin , Eugenio , **Hermétisme et Renaissance** . trad : Bertrand Schefer . Paris : Allia , 2001 .

68 Gaultier , Abraham . **Réponse en forme de dissertation à un théologien sur les sentiments des: sceptiques** . Encre Marine, 2004 .

69 Gibert , Pierre . **L'invention critique de la Bible, XV^e^-XVIII^e^ siècle** . Paris, Gallimard , **2010** .

70 Gibert , Pierre . **L'invention critique de la Bible, xve-xviiie siècle** . Paris: Gallimard , 2010 .

71 Gilson , Étienne . **Dante et Béatrice** . Vrin , 1974.

72 Ginzberg , Louis . **Les Légendes des Juifs** . Cerf .

73 Ginzberg , Louis . **Les légendes des juifs**. Cerf .

74 GOYARD-FABRE , S . **Jean Bodin et le droit de la République** . P.U.F. 1989 .

75 Grabo , Norman S . **Edward Taylor** . New York : 1961 .

76 Groupes d'Auteurs . **La dignité humaine en question: handicap, clonage** . Paris : Edition de L Emmanuel , 2004.

77 Grouzet , Denis . **Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (v. 1525–v. 1610)** . 1re édition ; Champ Vallon , 1990.

78 GURVITCH , G. **Les Fondateurs français de la sociologie contemporaine** : **Saint-Simon et P. J. Proudhon** . Paris : CDU ,1955 .

79 H Daniel , Stephen . **John Toland His Methods** , **Manners** , **And Mind** . Canada : Mc Gill-Queens University Press . 1984 .

80 HALKIN, L. E. **Érasme et l'humanisme chrétie** . Paris : Éd. Universitaires , 1969 .

81 Helvetius , Claude Adrien . **De l'esprit** . Paris : Lavigne,1845 .

82 Holbach , Paul Henri Thiry . **Système de la nature** . londers : 1770 .

83 Hume , David . **L Histoire naturelle de la religion** . France : J Vrin ,1989 .

84 Hume , David . **Dialogues sur la religion naturelle** . Trad : M Malherbe . France : J Vrin , 2005 .

85 J. ROCCHI , **L'Errance et l'hérésie**, **ou le Destin de Giordano Bruno** . Paris : F. Bourin , 1989 .

86 Janover , Louis . **La Révolution surréaliste** . Paris : Hachette , 1995 .

87 Jehasse , Jain . **La Renaissance de la critique**: **l'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614** . Saint-Etienne : Université De Saint-Etienne .

88 Joseph-Marie-Anne Gros de Besplas . **Le Rituel des esprits-forts**, **ou le Tableau des incrédules modernes au lit de la mort**, **avec l'oraison funèbre d'un philosophe et un discours aux incrédules** (Paris : J. Berthier , 1762 , BNF .

89 Kant , Emmanuel . **Critique de la raison pratique** . Trad : François Picavet . Presses universitaires de France , 1943 .

90 Kant , EMM . **Critique de la raison pur** . Trad : J Tissot . PARIS : Librairie philosophique ,1845 .

91 Kepel, G. **La Revanche de Dieu**. **Chrétiens**, **juifs et musulmans à la reconquête du monde** (Seuil , 1991) .

92 Kuhn ,Thomas **La Révolution copernicienne** . trad ; Avram Hayli . Paris : Livre de Poche , 1992 .

93 Landrieu , Marcel . **Lamarck**: **le fondateur du transformisme; sa vie**, **son oeuvre** . Société zoologique de France , 1909 .

94 Lange , Friedrich-Albert , **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque** . TRAD : B. Pommerol . Paris : Schleicher Frères , 1910 .

95 Lange , Friedrich-Albert . **Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque** . trad : B .Pommerol . Paris : Schleicher Frères , 1910 .

96 Lazard , Madeleine . **Michel de Montaigne** . Fayard , 1992 .

97 Lemonnier, Léon . **Un résistant catholique**, **Thomas More** . La Colombe , 1948 .

98 Lessing , G E . **Nathan le sage** . Trad : Hermann Hirsch . Paris : E Dentu ,1862 .

99 Lévi-Strauss, Claude . **La pensée sauvage** . 2 Edition,Plon, 1962 .

100 Lévy-Bruhl , Lucien . **La mentalité primitive** . The Clarendon press . 1931 .

101 Locke , John . **Discours sur les miracles** . Genève : ATHENA , 1997 .

102 Magnin , Claude-Marie . **Histoire de l'établissement de la Réforme à Genève** . Paris : Imprimerie Catholique , 1844 .

103 Marc , Jean et Gasselin , Durand . **L'École de Francfort** . Paris : Gallimard , 2012 .

104 Marcolini , Patrick . **LE DE TRIBUS IMPOSTORIBUS ET LES ORIGINES ARABES DE L'ATHEISME PHILOSOPHIQUE EUROPEEN** . Les Cahiers de l'ATP, 2003 .

105 Maritain , Jacques . **Religion et culture** . 2 Edition ; Desclée , de Brouwer & cie, 1930 .

106 marquis de Sade . **OEuvres complètes** . Paris : Cercle du livre précieux , 1966 .

107 Marssel Mauss . **Essai sur le don** : **Forme et réson de l échange dans les sociétés archaique et Rapports réels et pratique de la psychologie et de la sociologie**.

108 Marx , Karl **Contribution a la critique de la philosophie du droit de hegel** . Paris : Édition Allia , 1998 .

109 MAUREl , M.-C . **August Weismann et la génération spontanée de la vie** . Kimé, 1999 .

110 Minois , Georges , **Histoire de l Athéisme** . France : Fayard , 1998 .

111 Mersenne , Marin . **L'impiété des déistes**, **athées et libertins de ce temps combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie et de la théologie**, **ensemble la réfutation du "Poème des déistes** . Paris : P. Bilaine , 1624 .

112 Mervaud , Christiane . **Le Dictionnaire philosophique de Voltaire** . Voltaire Foundation , 1994 .

113 Minary, Daniel . **LE Problème de l athéisme en Allemagne a la fin du siècle des lumières** . Presses Univ. Franche-Comté , 1993 .

114 Moreau , Pierre-François . **Spinoza et le spinozisme** . Paris : PUF , 2003 .

115 Morel , Philippe , **L'art de la Renaissance**, **entre science et magie** . PU Rennes , 2005 .

116 Nordau , Max . **Dégénérescence** . Trad : A Dietrich . Paris : Alcan , 1894 .

117 Ogier , François . **Jugement et censure du livre de la Doctrine curieuse**, **de François Garasse** . gallica , Bibliothèque numérique .

118 P. REDONDI . **Galilée hérétique** . trad : M. Aymard . Gallimard , 1985

119 Palmier, Jean-Michel . **Marcuse et la nouvelle gauche** . Paris : Belfond , 1973 .

120 Peirce , Charles Sanders . **How to Make Our Ideas Clear** .

121 PERRIRAZ , L . **Histoire de la théologie protestante au XIXe siècle** . Messeiller , Neuchâtel , 1949 .

122 Petitfils , E. **Jean Meslier**: **un socialiste-révolutionaire au commencement du XVIIIe siècle** . Giard et Brière , 1908 .

123 Pettazzoni , Raffaele . **La religion dans la Grèce antique des origines à Alexandre le Grand** . Paris , Payot , 1953 .

124 Pierre, Gibert **L'invention critique de la Bible XV^{e}-XVIII^{e} siècle** . Paris : Gallimard , 2010 .

125 Pintard , René . **Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle**

126 Pintard , René . **Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle** . Genève : Slatkine , 2000 .

127 Pintard , René . **Le Libartinage Erudit dans la première moitié du 17 siècle** . Genève : Editions Slatkine , 2000 .

128 Pitassi , Maria Cristina . **Entre croire et savoir**. **Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc** . E.J. Brill, 1987 .

129 Platon , **Les Lois** . Premier édition , Flamarion .

130 Popkin , Richard H . **Isaac La Peyrère His Life Work And Infuence** . Netherlands , E J Brill ,1987 .

131 Popkin , Richard H. **Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza** . PUF , Paris : 1995 .

132 Putigny, Bob . **Le mana**: **le pouvoir surnaturel en Polynésie** . 2 Edition ; Editions Avant et Apres , 1993 .

133 Rabelais , François . **Gargantua et Pantagruel** . Bibliothèque Larousse .

134 Radin,Paul . **La religion primitive sa nature et son origine** . trad : Alfred Métraux . 5 Edition ; Gallimard ,1941 .

135 Ramond ,Charles . **Kant et la pensée modern** . Bordeaux : Presses Universitaires .

136 Renan , Ernest . **Vie de Jésus** . Troisième édition ; Paris : Librairie Nouvelle , 1863 .

137 René , Pomeau . **La Religion de Voltaire** . Paris : Librairie Nizet , 1974 .

138 RIFS , Charles . **Voltaire Recherches sur les origines du matérialisme Historique** 2 édition ; Paris : Librairie Champion , 1977 .

139 Rougier , Louis . **Celse contre les chrétiens** . Paris : Éditions du siècle , 1925 .

140 Schlick , Moritz . **Forme et contenu, une introduction à la philosophie** . Agone , 2004 .

141 Schmidt , Wilhelm . **Origine et évolution de la religion** . Editions Bermard Grasset , 1931 .

142 Simon , Marianna . **La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher** . Paris : Vrin , 1974 .

143 Soulez , Antonia **Le Cercle de Vienne, doctrines et controverses** . L'Harmattan , 2002.

144 Spencer, Herbert . **Principes de sociologie** . Trad : E. Cazelles et J. Gerschel . SC Edition , 1880.

145 STERN , B. J. , **Lewis Henry Morgan, Social Evolutionnist** . Chicago : 1931 .

146 Strauss , David . **Vie de Jésus** , trad :E Littré. Paris : Librairie de Ladrange ,1839 .

147 Strauss , David . **L ancienne et la Nouvelle foi** . Biblio Bazaar , 2010 .

148 TAINE , H . **Le Positivisme anglais. Essai sur Stuart Mill** . Paris : Baillière , 1878 .

149 Touron , Antoine . **La Main de Dieu sur les incrédules ou Histoire abrégée des Israélites** . Nabu Press , 2012 .

150 Touron , Antoine . **l'impie en contraste avec le juste, pendant la vie, et à la mort** . Paris : Babuty , 1758 .

151 **Tribus Impostoribus** . Paris : Jules Gay , 1861 .

152 VAN DELFT, L. **La Bruyère moraliste** . Genève : Droz , 1971 .

153 Van der Cruysse , Dirk . **Chardin le Persan** . Paris : Fayard , 1998 .

154 Van Wymeersch , Brigitte . **Mozart aujourd'hui** . Belgique : Presses Universitaires de Louvain , 2006 .

155 Verley, Xavier . **Carnap, le symbolique et la philosophie** . Paris : L'Harmattan , 2003 .

156 Vignais , Pierre . **La biologie des origines a nos jours** . EDP Sciences , 2001 .

157 Wagner , Nicolas . **Morelly: le méconnu des lumières** . Klincksieck : 1978 .

158 WITTGENSTEIN , L . **Remarques sur le « Rameau d'or » de Frazer** . **l'Âge d'homme** . Lausanne- Paris : 1982 .

فهرس المراجع الإنجليزية :

1 A R Radcliffe Brawne . **Structure and fonction in the primitive society**. Illinois : The free press .

2 Anderson, Fulto**n**, **Francis Bacon**:**His career and his thought** . Los Angeles : 1962 .

3 Aquinas ,Thomas . **Summa Contra Gentiles** . translation : Joseph Rickby . The Catholic Primer , 2005 .

4 AVERILL , J. A . **Wordsworth and the Poetry of Human Suffering** . Cornell , 1980 .

5 Berkeley , George . Three Dialogues betweens Hylas and Philonous . USA : Read How You Want , 2008 .

6 Berman , David . **A History of Atheism in Britain**: **From Hobbes to Russell** . Routledge, 1990 .

7 Cassirer , Ernest . **Rousseau Kant Goethe** . Trad : James Gutman and others .Third Printing ; Princeton university , 1963 .

8 Cassirer , Ernst . **Language and myth** . translated : Susanne K Langer . New York : Dover Publication , 1953 .

9 Coward , William , **Second Thoughts Concerning Human Soul** London : Baldwin , 1704 .

10 Cudworth , Ralph . **The works of Ralph Cudworth** . OXFORD , D.A .Talboys .

11 **Dictionnaire** :**Français Grec** . France : Hatier ,1955.

12 Douglas, A.H , **The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi** . Cambridge : University Press , 1910 .

13 **Encyclopedia of mythology**. New York : Crescent Book , 1987 .

14 Force , James E . **William Whiston Honest Newtonian** . First Edition ; Cambride University Press .

15 Frazer , J G .**Totemism and Exogamy**. Macmillan and Co , 1910 .

16 Frazer , J. **The Golden Bough** . London : Macmillan ,1971 .

17 GILSON, E . **History of Christian Philosophy in the Middle Ages** . first éd.; New York : Random House, 1955 .

18 Heidegger, Martin . **Kant and the problem of metaphysics** . Indiana : University Press , 1997.

19 Huxley, Thomas H . **Man s Place In Nature** . First edition ; Dover edition , 2003 .

20 James , William . **The Varietes of Religious experience** .

21 John , Robinson.**The Lost Secrets of Freemasonry** . New York : Evans , 1989 .

22 Kleinert , Markus . **Jean Paul Apparent And Hidden Relations Between Kierkegaard and Jean Paul** . John Stewart , 2008 .

23 Leese, A. S. **BOLSHEVISM IS JEWISH**

24 Lubbock, John . **The origin of civilization and the primitive condition of man** . London : Longmans , Green ,1988 .

25 Lukes , Steven . **Emile Durkheim**, **His Life and Work**: **A Historical and Critical Study** . LONDON : PENGUIN PRESS , 1985 .

26 Maddison , R.E.W. **The Life of the Honourable Robert Boyle** . London : Taylor & Francis, 1969 .

27 Monk , James Henry . **The life of Richard Bentley** . Bristol , England :Thoemmes Press , 2003 .

28 **Muller**, **Max** . Comparative Mythology: An Essay. **Kessinger Publishing** , **2003** .

29 Owen , Gingerich . **Alfonso X as a Patron of Astronomy**. **The Eye of Heaven**: **Ptolemy**, **Copernicus**, **Kepler** . New York : American Institute of Physics , 1999 .

30 Shukford , Samuel . **The sacred and profane history of the world** . Philadelphia , William w, 1824 .

31 Spencer , Herbert .**The principales of sociology** . third edition ; New York : appleton and company , 1897.

32 Spink , J. S . **French Free-Thought from Gassendi to Voltaire** . London : The Athlone Press , 1960 .

33 Stanley , Grean . **Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics** . Ohio : University Press , 1967 .

34 Stephen , Leslie . **English Thought In The Eighteenth Century** . Second Edition ; London: **Biblio life** , 1881 .

35 STERN , B. J. , **Lewis Henry Morgan**, **Social Evolutionnist** . Chicago : 1931 .

36 SURTZ , E . The **Praise of Pleasure**. **Philosophy**, **Education and Communism in More's Utopia** . Chicago : The Praise of Wisdom , 1957 .

37 Tuck , Richard. **Natural Rights Theories**: **Their origin and development** . Cambridge University Press , 1979 .

38 Tylor , E,B. **Primitive culture**. London : 1903.

39 Waring , W. **Thomas Carlyle** . Boston : MA , 1978 .

40 WOOLHOUSE , R. S . **Locke's Philosophy of Science and Knowledge** . Oxford , 1971 .

1 – فهرس الموسوعات و المعاجم و القواميس العربية :

1 – إبراهيم ، محمد إسماعيل . **معجم الألفاظ و الأعلام القرآنية** . القاهرة : دار الفكر العربي .

2 – ابن النديم ، محمد بن إسحاق . **الفهرست** . بيروت : دار المعرفة .

3 – ابن دريد ، أبو بكر محمد بن الحسن . **جمهرة اللغة** . تحقيق : رمزي منير البعلبكي ، الطبعة الأولى؛دار العلم للملايين،1987 .

4 – ابن منظور ، محمد بن مكرم بن على . **لسان العرب** . تحقيق : عبد الله علي الكبير و آخرون ، القاهرة : دار المعارف .

5 – بدوي ، عبد الرحمان . **موسوعة الفلسفة** . الطبعة الأولى ؛ بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،1984 .

6 – البستاني ، بطرس . **دائرة المعارف** . بيروت : 1876 .

7 – الجرجاني ، علي بن محمد . **التعريفات** . تحقيق : محمد بن عبد الكريم القاضي ، الطبعة الأولى ؛ القاهرة : دار الكتاب المصري ،1991.

8 – الحلو ، عبده . **المعجم الفلسفي** . الطبعة الأولى ؛ لبنان: المركز العربي للبحوث و الإنماء ،1984 .

9 – فريق من المستشرقين. **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي** , تونس:دار سحنون،1987 .

10 المسيري ، عبد الوهاب . **موسوعة اليهود اليهودية و الصهيونية** .مصر : دار الشروق ، 1999 .

2 – فهرس الموسوعات و المعاجم و القواميس الأجنبية :

1 – **Catholic Encyclopedia** . New York: Robert Appleton Company .
2 – **Dictionnaire de Théologie Fondamentale** . Paris : édition du Cerf , 1992 .
3 – **Dictionnaire Latin-Français** . Paris : Hachette,1934.
4 – **Dictionnaire Le Rober** ,Paris : LeRobert,1990.
5 – **Encyclopædia Britannica** . INC , Official site.
6 – **ENCYCLOPEDIA OF BUDDHISM** . USA : Macmillan Reference , 2004 .
7 – **Encyclopédie Universalis** . France : Encyclopædia Britannica Inc , 1966 .
8 _ **Encyclopédie Hachette** .2005 .
9 _ **Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers** . Paris : Le Breton, Durand, Briasson,Michel-Antoine David , 1751-1772 .
10 **LarousseDictionnaire encyclopédique** .
11 _ **New Larousse Encyclopedia of Mythology** . New York : Crescent Books , 1987 .
12 _ **Oxford Dictionary of National Biography** . Oxford University Press , 2004 .

فهرس المحتويات :